

Н. Н. АЛЕКСЕЕВ

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА



Н. Н. АЛЕКСЕЕВ

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА

Нью-Йорк

1955

NICHOLAS ALEXEIEV

CONCEPT OF STATE

ESSAYS ON HISTORY OF POLITICAL THOUGHT

Copyright, 1955, by

CHEKHOV PUBLISHING HOUSE
OF THE EAST EUROPEAN FUND, INC.

Printed in the United States of America

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема, рассмотрению которой посвящено настоящее исследование, нуждается в некоторых предварительных пояснениях. Что такое «политика» и что мы называем «политической мыслью»? Понятие «политики» прежде всего относится к государству, к внутренней или внешней государственной жизни, к внутренним или внешним государственным отношениям. Можно считать, что государство, по крайней мере в его современном понимании, есть власть над определенной массой людей, связанных с определенной территорией — власть, способная в некоторых случаях распространять последствия своих действий за пределы этой территории (международные отношения). «Политика» есть проявление государственной власти, умение маневрировать властью, знание, как нужно производить это маневрирование. Государственная власть не есть только «совокупность условных или приобретенных рефлексов подчинения», возбудителями которых являются определенные действия властвующих; она не есть только факт подчинения властвующим, и факт зависимости от них. Власть есть в то же время сознание этого факта у подчиненных, которому соответствует сознание властвующих, объясняющее и оправдывающее господство над подчиненными. Это мы и называем «политическим сознанием» в двух его противоположных выражениях, в пассивном и активном. Отношения эти лишены этого сознания только тогда, когда они происходят чисто автоматически, имеют характер простых рефлексов. Даже в состоянии за-гипнотизированности активная сторона, гипнотизер, не лишен сознания, — оно отнято только у пребы-

вающего в гипнотическом сне. Власть, как социальный факт, только в исключительных случаях имеет характер коллективного гипноза. Подвластные, даже превращенные в состояние рабов, обладают все же некоторым сознанием — тем, что называют «рабским сознанием». Политическое сознание может иметь различные формы своего выражения. Оно может быть чисто эмоциональным и выражаться в фантастических эмоциях, в которых интеллектуальный элемент сведен до минимума, как это имело место в властных отношениях господствовавших у примитивных народов (первобытная религия, тотемизм и магия). Первые цари, по мнению многих современных социологов, были магами, и вера в их магическую силу определяла сознание подвластных. Но уже на ранних ступенях общественного развития к этому эмоциональному сознанию присоединяется интеллектуальный момент, возникающий из потребности объяснить эти отношения, осветить их разумом. Так и рождается то, что можно назвать политической мыслью, которая в своем дальнейшем развитии становится политической доктриной или теорией.

В предмет настоящего исследования не входит изучение примитивных отношений чисто эмоциональной природы. Желающим познакомиться с подобными явлениями властвования, нужно обратиться к трудам современных социологов. Но в то же время мы не хотим ограничить наше исследование изучением только тех проявлений политической мысли, которые приобрели логически и систематически обработанную форму своего выражения, т.е. стали доктринами или теориями. Подобное ограничение нашей темы означало бы, что мы хотим выбросить из нашего изложения целый ряд исторически чрезвычайно важных явлений политического сознания, к которым не приложимы названия политической доктрины или теории. Первоначальное христианство, например, имело определенный взгляд на государственную власть, но менее всего стремилось выразить его в виде политической теории. Христианские по-

литические теории появились в истории в результате позднейшего развития христианского вероучения. Но было бы ошибочным пренебрегать теми отдельными воззрениями, в которых выражались политические представления первоначальных христиан. Другими словами, история политической мысли в нашем понимании не должна ограничивать предмет своего исследования только чисто рациональными оформлениями политического сознания. Она должна принять во внимание также и те верования, мифы, символы, в которых обычно проявляется политическое сознание чисто религиозных эпох человеческой истории.

В виду обширности предмета мы должны ограничить наше исследование, во-первых, только политической мыслью, возникшей на почве европейской культуры, и во-вторых, только изложением тех продуктов политической мысли, которые оставили глубокий след в развитии европейского политического сознания.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ (VI-V В. ДО Р. Х.)

Г л а в а 1.

КУЛЬТУРНЫЕ, СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ.

Одним из главных определяющих факторов социальной жизни древних народов был даровой рабский труд. Рабовладительство было явлением всемирно-историческим, и не пережили его только народы, остановившие свое развитие на самых низких ступенях человеческой культуры. Использование рабского труда позволило многим (но далеко не всем) народам древнего мира соорудить удивительные памятники древних цивилизаций, воздвигнуть египетские пирамиды, великие храмы азиатских деспотий, создать прекрасные произведения искусства древней Греции и Рима. Мало того, использование дарового рабского труда породило условия для образования той интеллектуальной элиты, умственными усилиями которой созданы были бессмертные произведения духовного творчества человека в литературе, в поэзии, в философии и в первоначальной науке. Однако, не сама возможность использования даровой рабочей силы, но одаренность того или иного рабовладельческого народа пробудила в людях ту творческую энергию, которая и была в конце концов источником, породившим культуру как материальную, так и духовную. Пользование даровым рабским трудом может усыпить рабовладельца, погасить у него всякую активность, воспитать пассивность и лень; при других же условиях может быть стимулом для накопления в рабовладельческих классах особых сил,

активизация которых может найти приложение не только в области экономической (например, в торговле, которая процветала во многих рабовладельческих обществах), но и в области духовной (как это было в древней Элладе).

Наблюдая известную нам человеческую историю в ее широких горизонтах, можно прийти к выводу, что существовали в ней (независимо от рабовладельческого или свободного социально-экономического порядка) эпохи творческие, революционные, и эпохи застоя, эпохи духовной и экономической стагнации, в течение которых не было никакого заметного движения не только в развитии «производительных сил», но и во всей духовной жизни человека. Мы бы назвали первые из них эпохами мутационными, вторые эпохами стабилизированными (или принимая терминологию Сен-Симона, — эпохами критическими и органическими). Мутационный период известной нам человеческой истории начался приблизительно в VII веке до нашей эры и характеризовался бурным процессом колонизации новых стран, разрушением древнего родового и патриархального быта, развитием торговых сношений, пробуждением интеллектуального творчества. В эту эпоху Лао-Тзы и Конфуций жили в Китае, в Индии стали создаваться Упанишады и начал свою проповедь Будда, в Иране начал учить Зороастр, а в Иудее — еврейские пророки. К этой эпохе нужно отнести и рождение первых греческих философов.

Второй мутационный период начался приблизительно в XIII после Р. Х. С точки зрения истории социально-экономического быта он совпадает с образованием в феодальном европейском обществе новой городской культуры, с ростом нового класса населения, горожан (или «буржуазии»), с началом эпохи новых открытий и изобретений, с развитием промышленной жизни и торговых сношений между западными народами. Духовно он начинается возрождением влияния со стороны дошедших до западного человека памятников античной греко-римской

культуры в области литературы, поэзии и философии. Под идейным влиянием их рождается новое сознание европейского человека, создается новое государство и формулируются новые политические идеи. Разделяет эти два периода тысячелетнее царство экономического и духовного застоя.

В первом мутационном периоде одаренность восточных народов проявилась более всего в области религиозного и метафизического творчества (все великие религии были созданы на Востоке и отсюда перешли на Запад), а также в области государственного творчества (создание великих государств с невероятно крепким государственным бытом, вроде древнего Китая). Напротив того, греки не сумели создать единого великого государства, но оказались невероятно одаренными в области философского творчества, что и сделало их создателями политических идей, влияние которых доходит до наших дней. Достаточно сказать, что многие современные политические понятия греческого происхождения (само слово «политика», затем «экономия», «демократия», «аристократия», «монархия», «анархия»). Кто ближе познакомился с греческим человеком, говорит Энгельс (от которого менее всего можно ожидать подобных признаний), тот быстро убедится, как мощно развит в этом народе политический смысл, как прочно вращаются его мысли около этого центра. Ясно, что этот политический смысл не был отражением «экономической базы» в виде «рабовладельческой формации», но результатом особой одаренности эллинов. «Универсальная одаренность этого незначительного народа, обеспечила ему в истории человеческого развития такое место, на какое не может претендовать ни один другой народ». Эту духовную одаренность нельзя вывести ни из «производительных сил», ни из «производственных отношений», ни из «классовой борьбы» рабовладельческой формации, — факты, которые могли быть стимулами пробуждения народного гения, но никак не причиной его возникновения.

Греки были незначительным народом, который относительно поздно — в начале второго тысячелетия до нашей эры — вышел из балканских лесов и обосновался на сравнительно бесплодной почве Балканского полуострова, главным образом на береговой полосе Средиземного моря. В VIII-VII вв. народ этот был захвачен волной колонизации, которая разнесла его различные племена по всем берегам Малой Азии, северной Африки, Испании и Аппенинского полуострова. Греки строили на тех местах, где они обосновывались, города, которые были самостоятельными государствовидными образованиями, получившими название «государств-городов» (по гречески «полисов»). Греческий «полис» был укрепленным местом, обычно на берегу моря, крепостью или кремлем, к которому примыкала известная территория, служащая в начале экономической базой существования для его занимавшихся земледелием и скотоводством жителей. Близость моря облегчала легкость передвижения и способствовала развитию торговли. Прилегающая к городу земля была в руках землевладельцев, среди которых образовался класс крупных собственников и мелких крестьян. Крупные земельные собственники составляли правящий класс, аристократию, державшую власть в «государстве-городе». Торговля породила класс горожан, сила которого была не в земле, а в товарах и деньгах. Наряду с аристократами «эвпатридами» и богатыми городскими плутократами существовал класс ремесленников и городского плебса.

Рабовладельческий порядок греческих государств-городов в эпоху происхождения первых политических идей вышел уже из стадии того патриархального быта, который возник на почве разложения древнего родового строя и породил ранние формы древних государств в виде первобытной монархии и первобытной аристократии. То был мир торговых городов, мир купцов и смелых мореплавателей, бывших в то же время и воинами, стремившимися захватить в свои руки морские пути и основать торговые

центры на всем побережье Средиземного моря. При изучении греческого мира VI-V веков до нашей эры всегда нужно иметь в виду, что с точки зрения производительных сил и производственных отношений он был гораздо более похож на буржуазно-капиталистический мир, чем отделяющая нас от него эпоха Средневековья. Едва ли правильно говорить о существовании капитализма в древне греческом мире, так как под этим словом нужно разуместь ту экономическую систему, при которой собственники орудий производства и земли используют их при помощи свободного, наемного труда. Но вполне уместно говорить о том, что мы назвали бы хрематизмом, как общим явлением, сближающим античный мир с новым европейским (от греческого слова «хрема» — имущество, богатство, деньги). Основной принцип этой системы резюмируется в греческой пословице: «хремат анер», то есть «деньги делают человека», — следовательно не родовитость, не происхождение.

Первые очаги античной политической мысли загорелись в двух пунктах эллинского мира — на юге Аппенинского полуострова (вместе с Сицилией), где процветали богатые греческие колонии, носящие имя Великой Греции, и на Малоазиатском побережье и принадлежащих к нему островах, — в Ионийских колониях, откуда произошла школа древнейших античных философов, т. н. Ионийцев. Великая Греция, где действовал первый выдающийся греческий мыслитель, Пифагор с своей школой, представляла собою ряд приморских городов и колоний, которые славились своей торговлей, своим богатством, своей роскошью, изысканностью и изнеженностью. Роскошь одного из этих городов, Сибариса, стала нарицательным именем, дошедшим до наших дней (слово «сипарит»). Жители этого города известны были изяществом своих одежд, изысканностью своей кухни и развращенностью своих нравов. И наряду с роскошью аристократов и купцов жила бедность низших классов, — простых ремесленников и крестьян-земледельцев. Греческий-город-колония, Эфес, откуда был родом

другой античный мыслитель, Гераклит Темный, значение которого в истории политической (а не общеполитической) мысли до сих пор недостаточно оценено, лежал на малоазиатском берегу, прямо против острова Самоса, родины Пифагора. Эфес был, начиная с VIII века, коммерческим центром древнего мира. Во время, когда жил Гераклит (в половине V века), Эфес был не только славен своим храмом Афродиты, но и известен своими финансовыми операциями; он был своеобразным международным банком, сделки которого распространялись на весь тогдашний коммерческий мир. Политически управлялся он финансовыми магнатами из рода Мелосов, против которых вела борьбу не только наследственная родовая аристократия, вытесненная со своих ранее господствующих позиций торговцами и купцами, но и городской демократ.

Всякое рабовладельческое государство основывается на непосредственном принуждении, которое в конце концов опирается на вооруженную силу. Обстоятельство это накладывает особый отпечаток на политическую идеологию, возникшую в рабовладельческом мире и отличающуюся некоторыми принципиальными чертами от идеологии государств, основанных на договорных отношениях между капиталом и трудом. При договорных отношениях между рабочим и нанимателем вмешательство в них государства становится спорадическим (напр., во время конфликтов между предпринимателями и рабочими, стачек, судебных споров и т. п.); тогда как институт рабства постоянно предполагает это вмешательство и всецело на нем основывается. С замечательной откровенностью это выражено у Платона, в одном месте его диалога о «Государстве». Говоря о людях, которые имеют большое количество рабов, Платон ставит вопрос, почему они этих рабов не боятся? Ответ на этот вопрос ясен: «потому что государство в целом стоит за этими рабовладельцами в качестве их защитника». Предположим, говорит Платон, что некий бог перенес такого хозяина с 50 рабами, с семьей

и имуществом, в пустыню, в которой ни один свободный человек не станет на его защиту. Какой смертельный страх будет он испытывать здесь за себя и свою семью перед лицом его рабов. (Госуд., кн. IX, 578 ДЕ). В конце концов свободные граждане греческого полиса должны были жить в постоянном страхе перед массой окружающих их рабов, господствовать над которыми они могли только при помощи организованной военной силы. Отсюда происходит большая связанность отдельного гражданина античного государства с государственным целым, в котором он жил. Это была связанность солдат одного общего войска, которое имело перед собой вечно потенциального внутреннего врага.

Ожесточеннейшая классовая борьба есть одна из наиболее страшных язв, разъедающих внутренний организм этих блистательных городов и колоний, оставивших западному миру целую сокровищницу глубоких мыслей и гениальных идей. Мы увидим, что вся история раннего пифагорейства в Великой Греции есть один из эпизодов этой классовой борьбы. По мере развития торговли и промыслов, возрастали политические притязания «богатых и незнатных», которым ненавистны были аристократы (т. н. «эвпатриды» «тимократы»). И в то же время и «аристократы» и «плутократы» возбуждали ненависть плебса. «Везде, — как говорит один из выдающихся современных историков Греции, — в VII-VI вв. до нашей эры мы видим в греческом мире внутренние междуусобия, убийства, изгнания и конфискации имущества». Везде царствует классовая борьба — в Сицилии, на островах, в колониях, в Афинах, в Спарте. Ненависть аристократов к плутократам достигает высочайшей степени напряжения, свидетельством чему служат литературные памятники названной эпохи. «Наш город, — говорит один из поэтов, Теогнис из Мегары, — все еще остается городом, но живут в нем другие люди, которые, чуждые всякому понятию о праве и о законе, одеты были ранее в козлиную шкуру и бродили, как олени, у ворот города. Теперь же они стали луч-

шими, а лучшие — худшими. Порядок сокрушен, нет более справедливого распределения благ, торговцы стали командующим классом... Ах, если бы я мог напиться их кровью. Человеческое сердце сжимается, когда оно страдает от несправедливости и снова расширяется, когда оно отомщено»... Мы видим, что в жизни греческих городов и колоний нет внутреннего согласия и солидарности — не только между богатыми и бедными, но и между группами, стоящими на вершинах социальной иерархии. Сам правящий слой разделен был на враждебные группы и партии, борющиеся за власть и стремящиеся истребить друг друга. «Партийная ненависть никогда не была выражена с такой свирепостью, как это было в этих маленьких городах-общинах, где внутренняя борьба была настоящей вендеттой»...

Борьба и война были явлениями, характеризующими не только внутреннюю жизнь, но и внешние отношения греческих полисов. Эти внешние отношения имели полицентрический характер. Полисы и греческие колонии были самостоятельными политическими единицами, не подчиненными никакой централизованной власти. Связь их была основана на племенной общности языка, а не на вхождении в единое политическое целое. Отдельные греческие государства стремились к преобладанию в этом пестром политическом мире (к «гегемонии»), временно достигали ее, заключали друг с другом союзы временного характера и постоянно воевали. В конце концов, война внутренняя и внешняя погубила мир греческих «государств-городов», объединение которых в одно политическое целое удалось уже не Эллинам, а полуварварам и варварам — македонцам и римлянам, которые для греков были такие же варвары, как персы, египтяне и т.п.

Г л а в а 2

ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ

Жизнь и деятельность. Жизнь Пифагора окутана мифом, что заставляет даже некоторых историков

признавать, что личность этого философа является легендарной и что философской системы его никогда не существовало — она была приписана Пифагору в процессе последующего философского мифотворчества. Менее сомнений возбуждает существование Союза пифагорейцев, члены которого имели особую организацию и отличались особым образом жизни. О существовании пифагорейцев свидетельствует популярная греческая поэзия и комедия, начиная с IV и кончая III веком до нашей эры. Целый ряд авторов (Алексис, Аристофан, Крахин, Эпихарит) упоминают в своих литературных произведениях о пифагорейцах, высмеивают их и описывают особый способ их жизни. Пифагорейство не было только философской доктриной, учившей что число есть начало всех вещей; пифагорейство было своеобразной религией, основанной на ней моралью и вытекающей из них планом переустройства всей общественной жизни. Возможно предположить, что по мере своего постепенного развития образовались две различные группы пифагорейцев — пифагорейцы-философы, которые не придерживались особого образа жизни, и пифагорейцы общинники, пифагорейцы-сектанты, не занимающиеся теоретическими вопросами. Поставленная нами тема более интересуется второй из названных нами групп, историческое существование которой внушает менее сомнений, чем существование в VI веке до Р. Х. особой группы пифагорейских философов.

Если объединить разрозненные сведения о пифагорейском Союзе, почерпнутые из разных источников, то мы получим следующую картину.

Пифагор, прибывший со своей родины, острова Самоса, в Сицилию, в город Кротон, начал проповедывать свое учение и приобрел много последователей, которые не только приняли его философию, но и организовали обобществленный порядок жизни — Союз пифагорейцев. Союз этот имел иерархическую структуру, члены его разделялись на несколько классов или степеней, высших и низших. Иерархическое строение Союза было фактом, наблюдаемым в других

религиозных сообществах различных народов. Вводя иерархический порядок в свое объединение, пифагорейцы не создавали ничего особо нового, но проводили древнейшую традицию, которую Пифагор мог заимствовать с Востока. Жизнь членов Союза — во всяком случае жизнь высших степеней — имела аскетический характер. Пифагорейцы считали роскошь самым большим злом, как в государстве так и в частном доме. В социальной среде, отличавшейся крайней роскошью, они начали проповедывать идеал умеренности и добровольной бедности. Сведения об общности имущества у пифагорейцев отрицаются некоторыми писателями, но без особых оснований. Это их мнение делает необъяснимым те горячие симпатии, которые влекли Платона к пифагорейскому Союзу. Для чего совершал Платон свои три путешествия в Сицилию (о которых будет речь ниже), если его пифагорейские друзья не давали ему надежды на осуществление его политического идеала, в котором принцип коллективизации и связанное с ним отрицание богатства играли важнейшую роль. Расхождение в этом существенном пункте должно было бы решительно охладить симпатии Платона к пифагорейцам.

Аскетизм пифагорейцев был отмечен не только свидетельством философов и историков, но и популярной греческой литературой. Древняя популярная комедия изображала пифагорейцев несчастными вегетарианцами, неопрятными, покрытыми грязью, одетыми в грубую крестьянскую одежду. Они постоянно хранят молчание и имеют мрачный вид. Одним словом, они — античные сторонники «вольного убожества», своеобразные «опрошенцы». Аскетизм древних религиозных сект часто был связан с учением об общности имущества, с «аскетическим коммунизмом». Мы встречаем его в древних сообществах индийских буддистов, у еврейских ессеев и так далее. Но что более всего свидетельствует о внутренней связи пифагорейской доктрины с учением об общности имущества — это учение пифагорейцев о справедливости, о котором подробно говорит Аристотель.

Учение о справедливости. Обобществление имущества преследовало у пифагорейцев не только экономические, но и морально-религиозные цели. Оно вытекало из идеи равенства, как основного принципа учения пифагорейцев о справедливости. Пифагорейцы считали, что справедливость есть прежде всего начало всеобщей взаимности, согласно которому то, что учинено одним человеком по отношению к другому, должно быть в равной доле возмещено ему учинившим, например, человек, причинивший другому убыток, должен целиком его покрыть, или нанесший оскорбление должен получить равное возмездие. Справедливость в таком понимании есть акт уравнивания, — а так как «уравнивание» есть понятие, применяемое в математике, то идея справедливости связана с понятием количества и имеет ближайшую связь с «числом». «Число» было основным понятием пифагорейской философии. Всё есть число, учили пифагорейцы — и душа, и ум, и справедливость, и весь великий небесный мир. Справедливость есть такое математическое отношение, в котором проявляется равенство. Равенство мы наблюдаем в квадрате — равенство сторон и углов в геометрической фигуре квадрата, равенство в арифметическом возведении в квадрат какого-нибудь числа, так как подобное возведение повторяет то же самое число («аритмос исанос изос», как Аристотель называет это по-гречески). Справедливость есть, стало быть, «квадрат» то есть известную величину нужно повторить, чтобы удовлетворить требование справедливости (десять ударов, скажем, за десять, нанесенных кому-либо). Мы видим, что понятие числа берется здесь не в чисто математическом, а в символическом смысле, — «квадрат» становится символом справедливости. «Хорошо сделанный расчет, по словам пифагорейца Архиты (которого Платон видел в Сицилии), умеряет раздоры и увеличивает согласие. Из него не рождается неправильного обогащения («плеонексии»), но им достигается равенство. На основании такого расчета происходит обмен взаимных обязательств. В силу него бедные получают нечто от бога-

тых, а богатые предоставляют нечто бедным, в взаимном убеждении достигнуть равенства». Если основной принцип справедливости есть общность и вытекающее из нее равенство, то «все должно быть общим у всех и не должно быть ничего частного»... «Все должно быть общее между друзьями».

Справедливость, по мнению пифагорейцев, воплощение свое находит в хорошем государстве и его законах. Один из учеников Пифагора на вопрос грека, как ему воспитать своего сына, ответил: «Нужно сделать его гражданином государства, укрепленного хорошими законами». Такое совершенное государство пытался построить Пифагор в Кротоне, — а вслед за ним шел целый ряд выдающихся мыслителей и политиков, начиная с Платона. В построении совершенного общества видели все они панацею от моральных и социальных зол. Другая, противоположная теория считала, что усовершенствование общества должно начаться с усовершенствования отдельной человеческой личности. Теория эта была формулирована Сократом, отчасти стоиками, ранними христианами, отдельными позднейшими представителями христианской мысли. Мы стоим здесь перед одним из извечных вопросов социальной и этической философии, острота которого не утратилась и в наши дни.

Для Пифагора справедливость воплощение свое находит прежде всего в государственном законе. Отсюда культ закона, наблюдаемый у пифагорейцев. Закон является как бы особым существом, достойным почитания и поклонения, наравне с богами, демонами, героями и старшими. Закону нужно повиноваться, с противозаконием воевать» — такова была одна из основных норм пифагорейской морали. Главным пороком нужно считать неповиновение закону. «Нет никакого худшего зла, чем анархия»... «Человеческий род не может спастись, если нет никакой власти».

Доктрина солидаризма. Пифагореизм есть учение об общности, солидарности, всего сущего, — в частности, солидарности общественной. В общественной среде, раздираемой беспощадной гражданской борь-

бой и постоянно угрожаемой внешними военными столкновениями, пифагорейцы провозгласили принцип содружества и мира, как основное начало не только миротворения, но и социальной жизни. Все в мире связано родственной связью, учили они, люди с людьми так же, как и с животными. Это учение о всеобщей родственной связи подкреплялось у пифагорейцев теорией о переселении душ. Если душа человека может переселиться после смерти в другое живое существо, в человека или в животное, то очевидно между ними существует некая родственная связь. Отсюда пифагорейцы делали вывод, что по отношению к животным нельзя поступать несправедливо, так как в них может жить человеческая душа. Между людьми и животными существует правовая связь. Причинивший несправедливость животному должен получить соответствующее возмездие.

Специфической чертой учения о всеобщей солидарности является то, что для пояснения его пифагорейцы прибегали к символам, заимствованным из музыки. Музыка для многих философствующих греков была не просто видом искусства. В музыке видели они последнее открытие тайн бытия, последнюю основу всего существующего. Цицерон говорил, упоминая о Пифагоре, что он соединял в своей философии изучение природы чисел с изучением музыкальной гармонии. «Но то, что в музыке именуется гармонией, в государстве называется согласием» — прибавлял знаменитый римский оратор. Оттого-то, по рассказу Ямвлиха (может быть и измышленному в своих деталях), Пифагор в своей речи, произнесенной по прибытии в Кротон, призывал граждан обратиться прежде всего к Музам, так как в музыке содержится одновременно гармония, число и все остальное, что касается согласия и солидарности. И к Музам полезно обращаться не только в вопросах искусства, но и во всех других делах, касающихся согласия, — след. в первую очередь в вопросах справедливости и в проблемах политических. Гармония лежит в основе мира — гармония небесных сфер, которую, по преданию, слышал Пифа-

гор. И то, что в мире называется гармонией, в государстве проявляется в порядке, основанном на добрых законах, в домашнем хозяйстве — в умении хорошо его вести. В гармонии раскрывается божественное начало мира — откуда и вытекает требование обращения к богам, с которыми людей связывает дружба.

Пифагорейцев можно называть первыми представителями в истории европейской политической мысли, той теории солидаризма, которая (разумеется, без всякого влияния Пифагора) широко была распространена в европейском мире, в особенности в XIX в. Ее наиболее известным родоначальником был Огюст Конт, для которого закон солидарности имел не только социальное, но и универсальное, космическое значение. Конт противопоставлял свой солидаризм, с одной стороны, классовой борьбе, раздиравшей Францию во время Великой революции, с другой стороны, тем договорным теориям государства, которые атомизировали человеческое общество, отрицали в нем всякую изначальную целостность, взирали на него, как на случайный сброд изолированных индивидуумов. (См. ниже).

Классовая природа пифагорейства и его дальнейшая судьба. Пифагорейское движение, которое имело блестящий успех в г. Кротоне, завершилось весьма печально. Против Пифагорейцев подняли агитацию два кротонских гражданина — Килон и Нинон, — по мнению большинства историков оба они были представителями «народной партии». Поднятая этой агитацией толпа подожгла дом, где помещался Пифагорейский союз. Большинство находившихся там пифагорейцев сгорело, спаслись только некоторые. Что касается самого Пифагора, то не ясно, присутствовал ли он при этой катастрофе или ее избежал, еще ранее покинув Кротон. Во всяком случае он пережил антипифагорейское восстание и следы его дальнейшей жизни по дошедшим до нас сказаниям нащупываются уже вне г. Кротона.

Вероятность событий, рассказанных Ямвлихом, оправдывается тем, что они вполне соответствуют соци-

ально-политической обстановке, которая существовала во время Пифагора не только в Сицилии, но и в других городах и колониях Греческого мира. Мы подчеркивали уже, что борьба между старой аристократией и вновь родившейся плутократией и демосом являлась характерной чертой той эпохи, в которую жил Пифагор. Ямвлих не выдумал этой борьбы, она известна нам из многих других источников, подтверждающих вышеприведенный рассказ Ямвлиха. Под «народной партией», которая свалила пифагорейцев, нужно понимать противников родовой аристократии, как разбогатевших купцов и ремесленников, так и городской демос, восставший против пифагорейской диктатуры.

В Кротоне, несомненно, существовали симпатии к Спарте, процветавшему там военному аскетизму, к спартанскому культу физических упражнений и спартанскому государственному строю. Эти спартанские симпатии, этот лакедемонизм, проходит, как мы увидим, через всю историю политических доктрин античного мира, — мы найдем его у Ксенофонта, у Платона и у многих других, менее крупных представителей политической мысли греков. Пифагорейство, повидимому, было одним из первых проявлений лакедемонских симпатий, которые были облечены здесь в форму особой идеологии, сочетавшей в себе различные философские, религиозно-мистические и социально-политические элементы.

С политической и государственно-организационной точки зрения Пифагорейский союз пытался организовать в Кротоне род диктатуры, двигательным органом которой был некий пифагорейский «отбор» — «синедрион», — состоящий из 300 наиболее верных последователей пифагорейской доктрины. Официальные государственные учреждения Кротона не были упразднены, «отбор» управлял вместе с ними и через них. У историков был спор, что он представлял собою с правовой и политической точки зрения. Известный английский историк Грот, уподоблял его политическим клубам в Англии. Думается, что правовое и политическое положение его лучше всего расшифровывается

сравнением с однопартийным режимом наших дней, где партия существует рядом с государственными органами и эти последние дублируются органами единой партии. Историки сообщают, что пифагорейцы будто бы боролись с тиранами и свержали их. Сведения эти вполне правдоподобны. Тирании основывались на голой силе, а не на доктрине. Пифагорейство было доктринально и идеократично. Политически это — род идеократической диктатуры античного мира, аналогию которой нужно искать не в парламентарной истории европейских демократий, но в различных формах современного фашизма. Учение Пифагора могло найти также широкий отклик в пролетаризованных, плебейских массах Кротона. Мы знаем, что большинство (или даже все) движения бедноты, будь то крестьянской или городской, в античном свете и в течение всей эпохи феодализма, шли под лозунгом аскетического коммунизма. Но несомненные следы его находим мы и в пифагорейской доктрине. Социализм и коммунизм гедонистический, учащий, что бедный человек может и должен достигнуть материального состояния путем обобществленной организации хозяйства, есть типичный продукт нового времени.

Ямвлих сообщает, что вышеупомянутые события не прекратили деятельности пифагорейцев и не повели к уничтожению Пифагорейского Союза. Пифагорейцы разошлись будто бы по другим греческим городам и колониям, и из их среды вышло большое количество видных политических деятелей, законодателей и выдающихся людей греческого мира. Список их имен находится в книге Ямвлиха, но огромное большинство их нам совершенно неизвестно. В известии этом самом себе нет ничего невероятного — вышли же из секты сенсимонистов прославившиеся на весь европейский мир инженеры, политики, промышленные деятели и т. п., имена которых через 1000 лет ничего не будут говорить потомству. Но в то же время позволительно предположить, что пифагорейцы преувеличивали значение и своего «учителя» и его последователей. Очень мало данных у нас и о том, насколько последующая грече-

ская политическая мысль испытала влияние пифарейства? Был ли Платон просто учеником Пифагора, или же ново-пифагорейцы переложили «политику» Платона на свой лад и приписали этот сколок идеализированной личности Пифагора? Точный ответ на эти вопросы дать трудно, но во всяком случае нужно отбросить и ту предвзятую мысль, что все сообщенное Ямвлихом является мифом и что никакого пифагорейского Союза с его особой идеологией никогда не существовало.

Г л а в а 3

ГЕРАКЛИТ

Биографические сведения и общее значение философии Гераклита. Гераклит, по прозванию Темный, жил во второй половине VI века и вырос приблизительно в той же общественной среде, как и Пифагор. Родина его — греческая колония Эфес, о которой уже упоминалось ранее. Биографические сведения о нем очень скудны. По происхождению своему он был аристократ, принадлежал к царскому роду и будто бы отказался даже от царского трона в пользу своего брата. Отсюда становится понятным, что, по политическим убеждениям своим, он принадлежал к аристократической партии и был противником демократии. До нас дошли сто слишком текстов из его произведения «О природе» или «Музы», которое состояло будто бы из трех частей — натурфилософской, политической и теологической. Тексты эти представляют несвязанные друг с другом обрывки мыслей, дошедших до нас в виде цитат, сообщаемых о Гераклите авторами разных эпох, культур и мировоззрений. Из цитат этих только очень немногие могут быть отнесены прямо к истории политической мысли, большинство же имеет чисто философский характер. Вполне закономерно поставить вопрос, на каком же основании мы отводим Гераклиту особое место в истории политической фи-

лософии? На вопрос этот следует ответить так: мы делаем это, во-первых, потому что философия Гераклита с ее диалектическим духом, с ее принципом: «все течет, все изменяется» сыграла и еще играет значительную роль в политической мысли и политической борьбе наших дней; во-вторых, потому что философия эта оказала огромное влияние на последующее развитие античной политической мысли, в чем убедит нас дальнейшее изложение этой книги; и, в-третьих, потому что философия эта чрезвычайно остро ставит перед нами некоторые основные социально-философские и политические проблемы, имеющие совершенно актуальное значение и в наши дни.

То, что непосредственно относится к политике в дошедших до нас фрагментах Гераклита, не требует пространного изложения. И, наоборот, то, что к политике прямо не относится, должно быть подвергнуто внимательному анализу с той целью, чтобы открыть здесь иногда глубоко скрытый социально-политический смысл. Прямо к политике имеют отношение некоторые дошедшие до нас сведения о жизни Гераклита. Сograждане Гераклита, как рассказывают древние авторы, подвергли ostracismu знатного эфесского гражданина, друга нашего философа, Гермодора, заявив ему: «между нами не должно быть никого выдающегося, а если такой и есть, пусть уходит в другое место, к другим людям». Одно из свидетельств, как мы видим, той борьбы с аристократией, которая происходит в VI веке, в большинстве греческих городов и колоний, так же, как и несомненное указание на пробуждение в античном мире идеи социального равенства. Изгнание Гермодора послужило поводом для враждебного отношения Гераклита к политическому порядку, установившемуся на его родине. Гераклит стал врагом античного демоса. Диоген Лаэртиий рассказывает, что, когда Гераклита попросили принять участие в законодательстве Эфеса, он отверг это предложение с негодованием, так как, по его мнению, родной его город определенно стал на линию дурных конституционных

законов. Философ наш прекратил общение с согражданами и занимался тем, что играл в кости с мальчиками в храме Артемиды. Когда в храм пришли к нему сограждане, он встретил их следующими словами: «Что удивляетесь вы, бессовестная сволочь! Не есть ли это более приличное занятие, чем вести вместе с вами государственные дела?». Подобные рассказы всегда легендарны, в особенности, если они передаются авторами, жившими на несколько столетий позднее, чем сами люди, о которых сообщается в рассказе. Но любопытно то, что древний миф изображает Гераклита мыслителем реакционным, тогда как в наши дни его считают родоначальником чисто революционных идей, основателем революционной диалектики. Консервативно-архаический характер имеют также воззрения Гераклита на божественный закон, как на источник справедливости, из которого истекают все человеческие законы. Подобное понятие о «божественном законе», разрушенное софистами, встречаем мы у древнейших античных авторов, например, у Гезиода, который учил, что законы для людей установил Кронос, чтобы они в своих взаимоотношениях следовали справедливости и не пожирали друг друга, как животные. И другой древний философ, хронологически более близкий Гераклиту, Эмпедокл, также говорит о божественном законе, который царствует над всеми смертными и бессмертными (Фрагмент, 169). «Закон, — говорит Гераклит, — есть повиновение воле одного». «Граждане должны бороться за закон, как за крепостную стену». В это архаическое понятие о «божественном законе», которое встречаем мы не только у греков, но и у других древних народов, Гераклит вносит особое философское истолкование, соединяя его с изобретенным им понятием «логоса». К понятию этому, имевшему особую судьбу в религиозно-философском умозрении греко-латинского мира, мы вернемся в будущем изложении.

Философия. Гераклита считают одним из первых материалистов в истории европейской философии,

а также и первым диалектиком. От него ведет свою родословную новейший диалектический материализм, который кладет в свою основу три тезы Гераклитовой философии: 1) «всё течет, все изменяется», 2) все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения, 3) изменения происходят путем диалектическим, то есть путем положений и противоположений, утверждений и отрицаний, тезисов и антитезисов. Действительно, Гераклит первый формулировал три названные мысли, однако он сделал из них, как мы убедимся, совсем другие выводы, чем современные представители материалистических истолкований диалектики. Исходя из трех упомянутых тез, Гераклит не пришел к социально-политическому оптимизму, верящему, что процесс исторического развития путем положений и противоположений приведет в конце концов людей к земному благополучию и счастью. Не привели его упомянутые тезы и к революционному активизму, стремящемуся перестроить существующие общественные отношения в целях организации совершенного общественного устройства; не вдохнули они в него идею человеческого равенства, социально-экономическим последствием которого является требование отмены частной собственности, а политическим — организация широкой демократии, где «управлять могут все и каждый — даже «каждая кухарка» (по выражению Ленина); и, наконец, они не воспитали в нем веры в скорое отмирание государства и в водворение бесклассового общества, в котором не будет ни властвующих, ни подчиненных. Напротив того, философия Гераклита чужда всякому социальному утопизму, она — пессимистична, фаталистична, антидемократична, аристократична, а в смысле истолкования исторических судеб человечества — трагична и катастрофична. Выразумление начала текучести и изменчивости всего сущего, а также борьбы раздирающих его противоречий привело греческого мудреца к выводам, весьма далеким от социалистической идеологии нашей эпохи, одинаково и марксистской и немарксистской.

Принципиальная ошибка многих современных комментаторов Гераклита, — и идеалистической, и материалистической школы — состоит в том, что они не принимают во внимание мифологического характера древне-греческой мысли и пытаются истолковать Гераклитовы тексты при помощи современных, логически обработанных, чуждых всякой религиозной символике философских понятий. Они забывают, что древние греки мыслили не совсем так, как мы, что в мышлении их было более эмоциональных элементов, чем в диалектической логике Гегеля или в «диалектике природы» Энгельса. Оттого нельзя ухватить Гераклитову мысль, если ее пытаться выразить по-гегельянски или по-марксистски (в чем повинны и Лассаль и Ленин). Гераклит учил, что в основании всех явлений окружающего нас мира лежит некая единая субстанция, которую он называл «огнем». Гераклитов «огонь» не отождествляется с горением отдельных тел, воспринимаемым нашими чувствами. Огонь этот есть «огонь-молния», огонь всепроникающий, от которого нельзя скрыться — говоря современным языком — нечто вроде «электричества». Мифологическое мировоззрение Гераклита с логической нерасчлененностью и символизмом его понятий допускает возможность наделения этой, на первый взгляд материальной стихии психическими свойствами. «Огонь» Гераклита характеризуется иногда, как жаждущая и требующая удовлетворения душа явлений, как «недостаток» и «изобилие», как управляющий миром бог, как имманентный миру разум («Логос»), в котором происходит вечное изменение и в то же время открывается тождество изменяющихся, противоположных определений. В мире мы наблюдаем постоянное изменение «огня», постоянный переход его в другие вещи, — подобно тому, говорит Гераклит, как при обмене экономических благ золото меняется то на один, то на другой товар, оставаясь в то же время золотом, — сравнение, навязанное хозяйственными условиями родного города Гераклита, торгового и богатого Эфеса. «Огонь» есть

символ всего подвижного — и происходящий из него мир не может быть неподвижным и покойным. В мире огня всё течет, всё изменяется и нет ничего постоянного, кроме самого «огня». Философия Гераклита монистична, она признает существование одного коренного начала в мире. Монизм Гераклита нельзя назвать ни чисто материалистическим, ни идеалистическим. Античной мысли чуждо резкое противоречие духа и материи. Материя Гераклита духообразна, его «Логос» не чужд телесности. «Огонь» его столь же материален, сколь спиритуален. Его твердым признаком является движение, значение которого Гераклит склонен абсолютировать. Отсюда — известные всем его изречения, позволяющие сблизить его философию с метафизическим релятивизмом, не признающим вообще ничего постоянного. «На того, кто входит в ту же самую реку, каждый раз текут новые воды». Поэтому мы входим в одну реку, но не выходим из нее — она уже стала другой. «Солнце каждый день ново». Нельзя два раза прикоснуться к одной и той же вещи. Мы сами и существуем, и не существуем. Нет твердого отличия между жизнью и смертью, бессмертие одного (например, «огня») есть смерть другого (человека). «В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Так как «это», изменившись, есть «то» и ему противоположное; «то», изменившись, есть «это». «Добро есть то же самое, что и «зло», поднятие души вверх то же самое, что движение ее вниз. Изречения эти приводили бы к полному релятивизму, если бы за ними не стояло учение о едином «огне-Логосе». Наличие его утверждает мысль, что величайшие различия все же предполагают некоторое основное тождество, что без себестождественности нет различий и без различия нет тождества. С точки зрения углубленного понимания диалектики вышеприведенные, парадоксальные формулы Гераклита приходится читать так: «река, воды которой постоянно текут, каждый момент другая и в то же время та же самая»; «солнце каждый день ново и в то же время старо»; «мир постоянно меняет-

ся и в то время остается тем же самым миром» — миром вечного «огня-Логоса» и т. п.

Мы говорили уже, что другим принципом философии Гераклита была мысль о полагании противоположностей, через которые протекает всякое изменение и развитие. Гераклит называл такое полагание «борьбой» или «войной». Война, учил он, есть мать всего, царь всего. Из одних она делает богов, из других — людей; одних делает рабами, других свободными. «Нужно знать, что война — везде и что справедливость есть борьба и рождается из борьбы и необходимости». Истолковывая эту основную тезу философии Гераклита, гегельянец Лассаль утверждал, что «война не должна обозначать ничего другого, как закон развивающихся противоположностей». Он считал, другими словами, «войну» Гераклита логическим столкновением противоположных определений абсолютной идеи в смысле Гегеля. Однако, «война» у Гераклита не есть «метафизическая абстракция» — она есть реальное столкновение реальных противоположностей, из которого рождается всё. Люди, говорит Гераклит, не считают войну проявлением справедливости и отрицают ее. Гезиод, например, говорил, что взаимная борьба есть звериный закон, людям же дана справедливость. На это следует возразить, что война и есть эта справедливость. Гомер заблуждался, думая, что война некогда исчезнет между богами и людьми. Если она исчезнет, исчезнет и самое постоянство в бытии, предполагающее столкновение противоположных принципов, например, низких и высоких тонов в музыке, мужского и женского начала в жизни. Гераклитизм, другими словами, полагает начало тем философским и научным теориям, которые «борьбу» и «войну» — в чисто физическом истолковании «столкновение», «репульсию» — считали основным творческим началом всех реальных процессов. В этом отношении гераклитизм можно противопоставлять пифагорейству. Пифагор, как мы видели, положил в основу своего миропонимания начало солидарности и дружбы, Гераклит же считал борьбу и войну основой

своего миропонимания. Здесь впервые столкнулись две основные философские и социальные концепции — солидаризм и теория борьбы.

Пессимизм и антиутопизм. С точки зрения диалектики Гераклита всякое положительное начало в мире предполагает противоположное ему начало отрицательное и неразрывно связано с ним: существование добра предполагает существование зла, — понятия эти соотносительны и друг от друга неотделимы. Применяя эти истины к человеческому обществу, приходится сказать, что любой социально-политический идеал неотрывен от общественного несовершенства и является рефлексом на это последнее. Отпадает социальное зло — и идеал теряет свой смысл. Оттого Гераклит и говорит, что не следует обещать людям исполнения всех желаний — если отнять у людей то, что им недостает, то утрачивается самое желание, теряется мысль о том, к чему человек хочет стремиться. «Болезнь делает приятным здоровье, зло делает приятным добро, усталость делает приятным отдых». Сама идея права пропадает, если нет неправды. Мысли эти заставляют считать Гераклита первым известным нам антиутопистом. Оттого, может быть, Гераклит очень резко отзывался о первом утописте, Пифагоре, называя его «обманщиком» и «эрудитом». Не высоко ценил Гераклит человека и его земную жизнь. Средний человек глуп, полон низменных страстей, слеп ко всему возвышенному, отягчен предрассудками. Стремление к материальным благам — такова его главная жизненная цель. «Если счастье состоит в удовлетворении чувственных удовольствий, то и быков нужно назвать счастливыми, когда они жуют свою мякину». Ценны только отдельные люди, «лучшие» из людей, которых нужно считать единицами. «Один человек стоит тысячи, если он хорош», то есть принадлежит к числу этих «лучших». «Следует слушаться совета и одного». Это — чисто аристократический идеал, который был очень распространен среди древних греков.

Изложенные мысли Гераклита не располагают к оптимизму. Горечь мира, в котором мы живем, великой скорбью наполняет Гераклитову душу — не даром называли его «плачущим философом». В мире всеобщей борьбы и войны нет смысла, в нем господствует слепой случай. Гераклит считал мир игрой бога, или, в физических терминах, игрой «огня» с самим собою. Он уподоблял мир играющему мальчику, который вопрошает случай, когда бросает свои камешки. Есть нечто устрашающее, нечто чудовищное в мире, в котором нет ничего твердого, где все течет, все изменяется. Человек в подобном мире должен ощущать себя приблизительно так, как если бы он находился на корабле, посреди бушующего моря, или на суше во время землетрясения. Что же должен делать человек в таком мире, как ему осмыслить свою жизнь? Лучше всего было бы, разумеется, если бы он вообще не родился. Но раз уже родился, то ему следует освободиться от розовых мечтаний и утопий. Более всех понял Гераклита Ницше, который излагал гераклитизм в следующих словах: «Мир есть игра случая, — не принимайте этого слишком патетически и прежде всего не морализируйте». От философии Гераклита нельзя требовать какой-то этики с ее императивом: «ты должен». Если спросят, что же делать человеку в этом мире войны и случая? Надо воевать, сражаться, бороться? Истинный гераклитик ответит: ни того, ни другого, ни третьего — нужно стиснуть зубы и без всякой патетики подчиниться своей судьбе. Нужно погасить в себе всякую сентиментальность, подавить всякое размягчение души. Человеку и его душе свойственно движение вверх и вниз, но нельзя думать, что душа неизбежно движется вверх, она может влачиться судьбой и вниз. Низшее состояние души Гераклит уподобляет жидкому состоянию материи. Смерть души, когда она становится жидкой, как смерть жидкости, когда она превращается в землю. Душа, освобожденная от власти жидкой стихии, «сухая душа», обладает наибольшей мудростью. Более всего поднимает душу доблестная

смерть — она превращает человека в героя, делает полубогом. Люди проклинают войну за то, что она несет смерть; Гераклит, напротив, склонен прославлять смерть, постигшую человека на войне. «Славная смерть заслуживает высшую награду». Только одно люди должны предпочитать всему другому — вечную славу смертных. Большинство людей этого не понимают, предпочитая нажраться, как скоты. Доблестно умерший герой становится жителем иного, божественного мира. Гераклит, повидимому, признавал бессмертие души, но на свой, древне-эллинский лад. «Человека, говорит он, когда он умер, ожидает то, на что он не надеялся и чего не ожидал». «Душа — безгранично глубокая сущность». Плотин свидетельствует, что на связь души с телом Гераклит смотрел, как на осквернение. Лишенное души, мертвое тело нужно отбрасывать, как помет. Доблестная смерть освобождает душу от тела и переводит ее в царство небожителей, переселяет ее на Олимп, где обитают герои и боги.

Учение о незримой гармонии. Вышеочерченная пессимистическая картина человеческой жизни навеяна той стороной философии Гераклита, которая изображает мир, как арену непрестанных изменений, постоянной войны и господствующего в нем случая. Однако, как мы видели, мир остается неким изначальным постоянством, обусловленным лежащими в его основах Логосом. Мир не только есть хаос разрушения и борьбы, но и некий изначальный порядок, не видимый простым глазом, но созерцаемый философским умозрением. «Природа, — говорил Гераклит, — любит скрывать себя». «Для бога все справедливо и прекрасно; люди же одно считают справедливым, другое несправедливым». Мы подходим к удивительному учению Гераклита о «незримой», «скрытой гармонии», о которой он говорил, что она лучше гармонии видимой. Учение это дало много труда комментаторам. Лассаль считал «скрытую гармонию» чисто логическим моментом в развитии абсолютной идеи — логическим единством противоположностей. Шлейерма-

хер, Брандис, Риттер полагали, что «скрытая гармония» есть «высшее, комплицированное единство органических форм». Эд. Целлер полагал что она есть «божественный закон», которому все подчинено, высшая справедливость, которую никто в мире не может преступить, рок или необходимость, которая властвует над всем». При нерасчлененности мышления Гераклита каждое из этих определений ухватывает нечто истинное. Учение о «скрытой гармонии» не односмысленно, в нем есть сторона логически-диалектическая, и сторона религиозно-мистическая, и сторона натур-философски эмпирическая. Учение это есть тот узел, в котором сплелся в одно целое ряд наиболее общих философских идей, расплетенных в самостоятельные нити последующей историей мысли. С точки зрения логически-диалектической в учении Гераклита, несомненно, присутствует зачаток идеи о «единстве противоположностей», которое было подробно развито Платоном, Аристотелем, нео-платониками и, наконец, Гегелем. С точки зрения религиозно-мистической в «незримой гармонии» Гераклита таится идея того последнего «совпадения противоположностей», которое стоит выше всех возможных определений и является чем-то «непостижимым» и не может быть выражено словами. Но менее всего обращали внимание на то, что учение о «незримой гармонии» содержит некую чисто эмпирическую гипотезу, служащую к объяснению ряда явлений окружающего нас мира.

Гераклит различал два вида гармонии — «гармонию зримую» и «гармонию незримую». Первая есть обман, ибо «в ней утопил и скрыл различия и противоречия Бог». Вторая уподобляется Гераклитом «луку и лире» — трудный и темный символ, который требует расшифрования. Для такого расшифрования нужно сравнить гераклитизм с пифагорейством. Пифагорейству не чуждо было учение о противоположностях и о их совпадении в некотором единстве. Идею противоположности содержат в себе прежде всего числа, образующие модели, по которым, согласно

Пифагору, созданы все вещи, — например, «единство» и «множество», «чет», «нечет», «предельность» и «беспредельность». Противоположности усматривал Пифагор и в других явлениях окружающего нас мира, как-то «левое» — «правое», «прямизна» — «кривизна», «движение» — «покой», «свет» — «тьма», «добро» — «зло» и т. п. Присматриваясь к этим противоположностям, мы замечаем, что большинство их, — в особенности главные из них, — принадлежат к типу индифферентных. Совпадение названных противоположностей — твердо и неизменно, связь их лишена динамики, дана раз навсегда и не обнаруживает обоюдности влияний и взаимности действия: «четное» число никак не воздействует на «нечетное», «прямизна» не влияет на «кривизну» и т. д. Совсем другое сочетание противоположностей наблюдаем мы в Гераклитовом «луке и лире». Лук представляет собою дугу с натянутой на концы ее струной. На том же принципе построена и лира, представляющая собою как бы многострунный лук. По внешнему, зрительному впечатлению в луке и лире незаметно никаких противоположностей. Но во внутреннем существе своем лук представляет собою систему противоположных сил, напряженность полярностей, сочетание которых держит в устойчивости весь аппарат и обуславливает его действие. Противоположные силы, натягивающие струну, находятся в состоянии равновесия, обнаруживают некоторое невидимое простым глазом единство, некоторую систему, некоторую «гармонию». Гераклит и называет ее «напряженной», «эластичной». Образующие ее силы не безразличны друг к другу, как «чет» и «нечет», «прямизна» и «кривизна», но они динамически взаимообусловлены. И напряженное их равновесие делает сочетание их постоянным, обуславливает устойчивость такого аппарата, как лук. «Скрытая гармония крепче явной», как учил Гераклит. Гераклит жаловался на человеческие глаза, которые не все видят в мире, — не видят его вечного движения. Но не видят они и скрытой по-

лярности сил, динамическая взаимообусловленность которых образует природу лука и лиры.

Теперь становится понятным, почему «гармония» лука и лиры называется «незримой» и почему она крепче той, которую замечает наш глаз. Видимая глазами «гармония» часто бывает иллюзорной. Нам часто кажется, что в данной семье, в данном государстве царствует удивительная слаженность и гармоничность отношений. А между тем, внутренние распри раздирают эти общественные образования, непрочность которых может быть обратно пропорциональна их внешней стройности. Прочно в нашем мире может существовать только то, что гармонично не по наружности своей, но что содержит в себе динамическую систему равновесия противоположных сил, что подобно луку с натянутой струной или лире.

Изложенное учение о «скрытой гармонии» оказало огромное влияние на научные гипотезы древних. Использовано оно было прежде всего медицинскими и физиологическими теориями древнего мира, развиваемыми в дошедших до нас трактатах, приписываемых знаменитому греческому медику, Гиппократу. В одном из таких трактатов под названием «О режиме» автор, ссылаясь на Гераклита, утверждает, что всякий живой организм представляет собою подобное равновесие противоположных сил. Если равновесие нарушается, организм заболевает или умирает.

Таково биологическое применение теории равновесия, вытекающей из учения Гераклита о «незримой гармонии». Отсюда один шаг для применения идеи равновесия к силам, господствующим в мире социальных отношений и определяющих прочность социального и политического порядка. Не в праве ли мы сделать вывод, что здоровый социальный организм, подобно организму биологическому, должен быть основан на внутреннем равновесии противоположных сил? Мысль эту мы находим у Эврипида, когда он говорит: «могла ли быть населенной земля, если бы каждый народ составлял общество, в котором богатые жили бы без бедных. Доброе и худое не могут сущест-

воватъ отдельно друг от друга, но они должны составлять обеспечивающую устойчивость смесь. Ибо то, чего не имеет бедный, должен дать ему богатый и то, чем не обладает богатый, должно быть добыто при помощи бедных». Вот пример несколько вульгарного приложения Гераклитова учения о «незримой гармонии», используемого в целях оправдания существующих социальных отношений. Мы не знаем, оказал ли на мысль Эврипида прямое влияние гераклитизм, или она возникла совершенно самостоятельно. Но мы знаем, что в эпоху философского синкретизма, когда смешались и слились вместе различные философские течения древне-греческой мысли, Гераклитова теория «незримой гармонии» послужила основой для создания учения «о социальном равновесии», которое там и здесь выступает в дошедших до нас литературных произведениях эллинистической культуры. Мы встречаем, например, ее у так называемых нео-пифагорейцев, учения которых были смесью самых разнообразных идей, менее всего вытекающих из самого Пифагора. Всякое сообщество, утверждает один из подобных авторов, представляет собою систему, составленную из противоположных элементов, соединенных в совершенное единство, установленное для общей пользы. Примером такой системы является семья, как единство мужского и женского начала, корабль, хор, наконец сам человек, как соединение противоположных начал, души и тела.

Примером чисто политической системы равновесия противоположных сил можно считать смешанную форму государственного устройства, философское обоснование которой мы находим впервые в «Законах» Платона. Платон стремится к установлению в государстве равновесия между свободой и принуждением. Он указывает на пример Спарты, которая с помощью богов и вдохновением великого государственного мужа, Ликурга, умерила царскую власть учреждением другого царя и кроме того укротила лихорадочное, («флегмозное», как говорит Платон) стремление к власти учреждением герузии, равной по правам своим цар-

ской власти. И, наконец, затормозила неограниченные притязания высших государственных властей учреждением эфоров. Дело, следовательно, идет о таком государственном устройстве, в котором два противоположных начала — монархическое и демократическое — уравнивали бы друг друга, что и является залогом здоровья государственного организма. Использование Платоном медицинских сравнений, уподобление политических процессов здоровью и болезни указывает на влияние со стороны современника Платона, Гиппократ, а через него и Гераклита.

Учение о «смешанной» форме государственного устройства было прообразом той теории разделения властей, которая сыграла выдающуюся роль в истории политической мысли Западной Европы. И, если уже говорить об античных истоках названной теории, то скорее нужно назвать имя Гераклита, а не Пифагора, которого один современный автор объявил предтечей построенной на разделении власти Американской конституции.

Г л а в а 4

СОФИСТЫ

Общая характеристика. О софистах, как об отдельной философской школе, можно говорить не в смысле некоторого определенного философского учения или единой политической доктрины, но в смысле принятых ими приемов философствования и общего стиля проповедуемых ими идей. По профессии они были риториками, наставниками столь популярного в Афинах ораторского искусства, для которого было необходимо и некоторое философское образование. Софисты не представляли какой-либо единой политической партии, не вырабатывали какой-либо общей политической идеологии. Будучи учителями площадной диалектики, за обучение которой они брали деньги, они могли свои услуги предлагать всякой партии

и всякому политическому направлению. Но это никак не значит, что у них не было своих политических идей. В их среде были сторонники самых различных политических направлений — и защитники античной демократии, и поклонники олигархии, и прислужники тиранов. Софистика была ферментом брожения афинской политической мысли, породившей самые разнообразные идеи эпохи афинского просвещения, не потерявшие своего значения даже в наши дни. Софистика была самым ярким продуктом того мутационного периода истории, который западное человечество пережило в V-IV веке до Р. Х. И потому иногда хорошо ощутимые, иногда невидимые нити связывают софистику с нашей эпохой Возрождения, с нашими революционными эпохами XVII-XVIII вв. и с эпохой духовного цветения западной культуры в прошлом девятнадцатом веке.

Защита демократии и правового государства. Существовали среди софистов защитники демократического порядка, который они хотели освободить от некоторых свойственных ему зол. Такую защиту находим мы в фрагменте неизвестного софиста, найденного в одном из трактатов известного уже нам неоплатоника, Ямвлиха. Некоторые приписывают его авторство софисту Антифону, другие считают, что автором его был ученик софиста, Горгия, третьи склоняются к мнению, что написал его родоначальник Кинической школы, Антисфен, (мнение, как мы убедимся, наименее основательное, так как мнения, высказываемые автором, мало подходят к идеям кинической школы). Вопрос об авторстве названного сочинения едва ли можно решить с известной долей несомненности, а потому мы и будем называть его, как это и принято в литературе, «Анонимом Ямвлиха». Дошедший до нас только в отрывках, он представляет большой интерес с точки зрения истории политической мысли в древней Греции.

Предисловием к трактату является общая не только многим софистам, но и вообще распространенная в греческой философии мысль о возможности обучения людей добродетели и моральному совершенству,

все равно в какой области жизни их желают достигнуть — в философии, в красноречии, в военном деле и т. п. По мнению автора, для осуществления этой цели необходимы прежде всего некоторые объективные условия — именно физическое предрасположение человека, благоприятствующая ему судьба и наконец упорное стремление к прекрасному и доброму. При наличии этих условий можно научить совершенству. Автор переходит далее к изложению тех практических советов, которые следует исполнить для достижения названной цели — причем здесь и раскрывается та социально-экономическая атмосфера, в которой жили и учили софисты. Наилучшая цель, которую может ставить перед собой человек, это — польза наибольшего числа людей. Но может ли человек оказывать пользу другим людям, не оказывая им денежной помощи? Но чтобы оказать денежную помощь, нужно копить деньги, что есть занятие далеко не почтенное. Хорошее, стало быть, предполагает дурное, дурное — хорошее — рассуждения, которые напоминают диалектику Гераклита и являются любым приемом софистов. Стремление к накоплению богатства, стяжательство и приобретательство (греческая «плеонаксия» — все это главные пороки, мешающие достижению совершенной жизни. Люди стремятся к накоплению денег, так как ценят свою жизнь и боятся всего, что ей вредит. Боятся болезней, старости, внезапно случившихся несчастий, пожара, смерти рабов, покражи рабочего скота. Кроме того, они стремятся к обогащению из-за честолюбивого соревнования, из жажды к власти. Добродетельный человек должен подавить в себе и стремление к стяжательству и жажду власти, т. е. основные пороки граждан античных демократий.

Другим условием достижения добродетельной жизни автор считает уважение к законам. Мысль эта приводит автора к рассуждению о законе и законности вообще. Человек, как общежительное существо, говорит он, должен соотносить свою жизнь с нуждами других людей, для чего и требуется подчиняться законам. Законность (по-гречес-

ки «эуномия») водворяет в обществе атмосферу доверия (по-гречески «пистис»), приносящую людям громадные выгоды и являющуюся неоценимым благом («мегале агатэ») При наличии доверия деньги широко идут в оборот, и их становится достаточным, если даже не много денежных знаков. Без доверия же денег не хватает, если денежных знаков много. Атмосфера законности способствует также благоприятному решению вопросов, вытекающих из разных счастливых или несчастных случайностей, связанных с денежным оборотом. Она дает возможность людям, которым благоприятствует судьба, спокойно наслаждаться своей жизнью; тем же, которым не повезло, могут помочь люди счастливые и зажиточные. Атмосфера законности экономит время, освобождая людей от ненужных забот. Труды, вытекающие из необходимых обязанностей, являются для человека самыми неприятными, свободные же занятия — самое приятное дело. При господстве хороших законов человек спокойно ложится спать и спокойно просыпается, не опасаясь неприятностей, вытекающих из политических перемен, и спокойно занимаясь своим каждодневным трудом. И даже самое большое человеческое несчастье, война, которая всегда ведет к хаосу и рабству, переносится народом, живущим в атмосфере законности легче, чем народом, страдающим от беззакония. Отсутствие законности ведет к последнему и наибольшему злу — к установлению тирании. Только глупец может думать, что тиранический режим вырастает на другой почве, чем отсутствие законности и жажда власти. Люди не могут жить без закона, и права, а когда они исчезают, попечение над человеком необходимо переходит в руки одного. Нужно обладать нечеловеческой силой, быть крепким, как сталь, чтобы выступать против законности, утвержденной волею большинства; но когда законность уже подточена, легко водворяется власть одного.

Такова единственная в своем роде защита правового государства, вышедшая из софистической школы и обоснованная потребностями либерально-эконо-

мического режима. Двигательным рычагом его является частное хозяйство и свободный денежный обмен экономическими благами. Анонимный автор, как мы видели, наилучшим занятием считает частный труд, а не политику и не государственную службу. Как не сходен этот идеал со столь характерным взглядом Аристотеля (о котором мы будем говорить позднее): свободный гражданин, говорит Аристотель, нанимает для заведывания своим домом и рабами управляющего, а сам занимается политикой или философией. Если анонимный автор и говорит о философии, то для него она сводится прежде всего к средней житейской мудрости — быть порядочным и честным хозяином, деятельность которого требует доверия со стороны других людей и правовых гарантий со стороны государства. Тем самым античный мыслитель-софист, гражданин государства, основанного на рабском труде, предвосхищает идеологию нового европейского буржуазного либерализма — лишнее доказательство того, насколько основанные на торговом обмене отношения создают одинаковую психологию, независимо от того, родится ли она в обществе рабовладельческом или же в обществе, в котором рабский труд или совсем отменен, или же представляет собою некоторый пережиток.

При этих условиях нет ничего удивительного, что в пределах софистической школы родились и другие идеи, родственные европейскому либерализму капиталистической эры. И прежде всего идея естественного права и связанное с ней учение о свободе и равенстве всех людей по природе.

Уже в весьма древнем греческом словоупотреблении различалось понятие «писаного закона» («геграменос номос») от закона неписаного («аграфос номос»). Писанный закон есть норма, предписанная государством X положительное законное право. Менее ясно, что греки разумели под понятием «неписанный закон». Если взять позднейшую греческую литературу, начиная с Платона и Аристотеля, то названное понятие, взятое в общем смысле, совпадало по смыслу

с —законом природы», с «естественным правом» в объективном смысле этого слова. Если же мы названное понятие возьмем в узком смысле («идиос номос»), то оно совпадало с нравами, обычаями, какого-либо одного народа. В выяснении понятия «естественного закона» («номос тес фюзеоc») огромную роль сыграла софистика. До софистов «неписанный», «естественный» закон отождествлялся с законами, установленными волей богов с «божественным правом». Софистика секуляризировала это понятие, лишила его религиозного смысла и в этом его новом светском истолковании пустила в широкий оборот и превратила в ходячее понятие, которое вошло сначала в греческое (в «корпус юрис аттици»), а потом в римское право. Вместе с тем понятие «естественного права» приобрело у софистов революционный смысл, схожий с тем, который это понятие имело в эпоху европейских революций XVII-XVIII веков. Софист Алкидам, как свидетельствует о том Аристотель, называл философию «штурмовой машиной против закона и обычая». Под напором этой машины «естественное право» у софистов теряет характер «завета отцов» или «божественного закона». То, что они называли «естественным» или «отвечающим природе», начинает вступать в противоречие со всем, что установлено или свыше, или человеческой волею — безразлично, будь это древний человеческий обычай, или установленный государственной волею закон. Естественно то, что установлено самой природой, что врождено человеку. Так рождается идея «прирожденных прав» человеческой личности. Закон — тиран людей, учил софист, Гиппий, «по природе же все люди равны». Другой софист, Алкидам, повидимому, ученик Горгия, утверждал, что «бог сотворил всех людей свободными и природа никого не сделала рабом». Мы уважаем и почитаем тех, которые происходят от знатных предков, говорил третий софист, Антифон. Но мы не уважаем и не почитаем людей низкого происхождения. Таким образом мы относимся друг к другу, как варвары. По природе же мы все во всех отношениях равны, — эллины и варвары». У Антифона (род. в кон-

це V века) находим мы целую теорию, противопоставляющую положительное право естественному. Справедливым, говорит он, считается то, чтобы граждане не нарушали установленных государством, обязательных норм. Однако, государственные предписания — произвольны. Но существуют другие, произвольные законы — законы природы, которые необходимы и всеобщи. Государственные законы основаны на соглашении, законы природы возникли естественно. Тот, кто преступает государственные законы, не совершает позорного деяния и не подвергается наказанию, если поступок его скрыт от участвующих в соглашении граждан. Напротив того, позор, происшедший от нарушения естественного закона, не становится меньше, если нарушение это скрыто от других людей, а если люди замечают это нарушение, то позор этот от того не увеличивается. Антифон хочет сказать, что внутренняя санкция, следующая за нарушением естественного закона (голос нашей совести), есть явление совершенно самостоятельное, не зависящее от реакции на правонарушение, исходящей от государства. Санкция эта основывается не на людском мнении, но на присущей самому естественному закону истинности (по-гречески «алетейя»). Большинство установленных законов, говорит далее названный софист, враждебны природе. Законы эти нарушают естественную свободу людей, препятствуют свободному осуществлению их деятельности. Если законы эти и стремятся к установлению того, что полезно человеку, то вытекающая из них польза налагает на людей оковы. Напротив того, польза, обеспеченная естественными законами и основанная на самой природе, освобождает человека.

Мы видели, что софистика в своих идеях доходит до мыслей, которые в капиталистическую эпоху развиты были буржуазным либерализмом с его учением о стесняемой государственными законами «естественной свободе» человека. В греческий рабовладельческий мир начинает проникать идея равенства, которая имеет широкий отголосок в греческом обществе — одна разносится по всему эллинскому миру с театраль-

ной арены в произведениях Эврипида, но не находит широкого практического применения в организации хозяйства и в законодательстве. Софисты пробивают первую брешь в традиционном миросозерцании рабовладельческого общества, которое, даже в лице лучших своих представителей, продолжает упорно стоять на точке зрения, что «есть люди, прирожденные рабы».

Философский релятивизм Протагора и его правнополитические последствия. Старший из софистов, Протагор (485-411 г), был известен всему греческому миру, путешествовал из города в город и учил людей своей мудрости. Был богат, зарабатывал много денег своим преподаванием. На него, по утверждению Платона, взирала вся Греция, и в течение 40 лет держалась его слава.

Философия Протагора резюмируется в знаменитой тезе: «человек есть мера вещей, существующих, поскольку они существуют, не существующих, поскольку они не существуют». Теза эта стала, как известно, основной догмой философского релятивизма, не только древнего, но и современного. Современный философский релятивизм и прагматизм считает Протагора своим родоначальником. Релятивизм, как философия, отрицает существование каких-либо всеобщих и необходимых истин в человеческом познании. Применение его к политике приводит к выводу, что нет никакого объективно справедливого государственного строя: то, что считается справедливым в одном государстве, является несправедливым в другом. Так обосновывается политический релятивизм, который в вульгарном выражении своем может быть сведен к известной истине: всякий народ достоин того правительства, которое он имеет. Нет, другими словами, какого-либо общепризнанного и общеобязательного политического идеала. По недостатку дошедших до нас источников мы не можем сказать, сделал ли сам Протагор это заключение, но мы увидим, что сделали его ученики.

В современной литературе, посвященной Протагору, имеется острое разногласие по поводу его политических убеждений. Один считают его наиболее древним теоретиком демократии, другие решительно оспаривают это мнение, считая его «чистой фантазией». Протагор, по мнению сторонников этого последнего толкования его взглядов, склонен был более к аристократическому образу мыслей, чем к демократическому. Оба эти суждения имеют за собою некоторое основание, что соответствует духу Протагоровой философии, основной тезой которой было мнение, что об одной и той же вещи можно высказывать две совершенно противоположные истины (так называемые «антилогии» софистов, о которых речь будет несколько ниже). В мифе, при помощи которого Протагор объяснял происхождение государства, имеются некоторые черты, свидетельствующие о демократических настроениях Протагора, однако в нем можно нащупать и другие, противоположные, олигархические идеи. Миф этот, в котором действующими лицами являются олимпийские боги, есть и в устах Протагора ничто иное, как литературный прием, намеренно взятый для успеха среди афинской публики. В существование богов Протагор едва ли верил и, как известно, написал книгу, в которой утверждал, что о богах мы ничего не знаем, ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют. Миф о происхождении государства говорит, что в начале люди жили в полной разрозненности и борьбе, вне общественного состояния, и без государственной власти. Изобретение оружия для ведения войны не сделало людей достаточно сильными, чтобы обороняться против диких зверей. Это и привело человека к образованию первых обществ, которые увеличивали возможность самосохранения, однако же не были достаточно организованными и сильными, чтобы обеспечивать безопасность жизни. Тогда Зевс, царь богов, послал к людям бога торговли, Гермеса, который и научил людей честности и справедливости. При помощи этих небесных даров был создан первый государственный порядок. Гермес спро-

сил Зевса, как распределить между людьми эти дары? «Нужно, чтобы их все имели в равной мере», — приказал Зевс. И так была утверждена государственная власть на основе равного распределения обязанностей и прав.

Люди не равны по своим естественным способностям, продолжает развивать свои мысли Протагор (в изложении этих мыслей Платоном). Оттого в разного рода искусствах и ремеслах они прибегают к специалистам. Если народное собрание решило построить дом, оно зовет архитектора. Но когда дело идет о политических вопросах, в народном собрании выступают все — и сапожники, и слесари, и богатые и бедные: таково следствие равного распределения прав. Никто не ставит вопроса: как имеет право выступать с речами тот, кто вообще не компетентен давать советы? Демократический дух подобных рассуждений Протагора едва ли можно оспаривать. В народных собраниях все имеют голос, все равны, здесь нет специалистов. Однако эта, как кажется, недвусмысленная теза Протагора ограничивается и даже отрицается другими противоположными его мнениями, сформулированными в диалоге Платона, посвященном изложению Протагоровых мыслей. Оказывается, что «дары божии» распределены поровну только, как задатки. Развитие этих задатков зависит от воспитания, обучения, внешних условий и т. п. Хотя задатками обладают все, однако человеческая масса не умеет ими пользоваться. Масса неразумна и слушает только то, что ей внушают ее повелители. Массе необходимы вожди, профессиональные политики — тоже специалисты. «Божьи дары» требуют воспитания, а воспитание доступно не всем. Благоприятным условием для возможности воспитания является богатство. Только богатые могут правильно развить задатки своих детей, которых позднее начинает воспитывать государство, научая их повиновению законам и препятствуя самоволию. В силу этого богатые являются лучшими защитниками государства и права.

Мы видим, как Протагорова демократия превращается в проповедь правления лучших и богатых — в аристократию и плутократию. И оправданным оказывается древнее мнение, будто бы вся «Политика» Платона, сурово осуждавшая демократию и проповедующая правление наилучших, содержалась в сочинениях Протагора. Только для Платона, как мы увидим, богатство было препятствием тому, чтобы стать наилучшим, Протагор же склонен отождествлять аристократию и плутократию. Последовательным демократом едва ли можно назвать знаменитого софиста, особенно, если принять во внимание воззрения его школы, о которых мы сейчас будем говорить.

То, что недостаточно развито в дошедшем до нас изложении политических воззрений самого Протагора, вполне подтверждается в идеях других представителей софистики — по всем вероятностям учеников Протагора. В анонимном трактате, известном под именем «Антилогий» или «Противоречивых мыслей», политический релятивизм Протагора находит свое полное подтверждение. Не имеет особого значения, что автор этого сочинения не отличается особым талантом и высказывает много банальностей. Для определения типичных черт какого-либо учения банальности иногда бывают важнее талантливой оригинальности. Важно то, что «Антилогии» продвигают дальше идеи Протагора и намечают связь не только между релятивизмом философским и релятивизмом политическим, но и между философией Протагора и уже изученным нами гераклитизмом. Автор «Антилогий» высказывает чисто гераклитовские идеи о «совпадении противоположностей» и придает им новую, чисто софистическую формулировку: «о всякой вещи, говорит он, — с одинаковым правом можно высказывать противоположные суждения». Иллюстрируя эту тезу разнообразными, часто не очень остроумными примерами, автор применяет ее также и к области политики, государства и права. Нет никаких общих всем народам моральных и правовых норм, говорит он. То, что в

одном государстве, у одного народа считается постыдным, у других народов и в других государствах считается похвальным. Ионийцы считают дурным гимнастические упражнения женщин, спартанцы считают это хорошим. Перечисляется разнообразие обычаев и нравов фессалийцев, сицилийцев, македонцев, фракийцев, скифов и т. п. Подобные рассуждения очень напоминают мысли материалистов XVIII века, опровергающих существование каких-либо общеобязательных моральных истин. Тот же самый прием используется и по отношению к понятиям справедливости и права. Мы знаем, что названные мысли усвоены были марксистами, в особенности Энгельсом, через которого они вошли в основной фонд доктрин марксистской «диалектики» и марксистского социализма. Особенность диалектических экскурсов анонимного софиста, которого мы сейчас характеризуем, в том, что в его намерение входит не только показать историческую изменчивость так называемых «идеологий», но и доказать мысль чисто софистического характера, а именно что добро и зло, право и неправое, справедливость и несправедливость есть то же самое — другими словами, то, что считается правым, можно считать неправым, то, что считается истиной с таким же основанием можно считать заблуждением — вывод, который делают новейшие релятивисты, эволюционисты и материалисты.

Еще более выразительное применение к политике рассмотренного метода «антилогий» находим мы в трактате неизвестного автора «О государственном устройстве Афинян». Если названный в предшествующем параграфе трактат пытался доказать, что нет обязательных для всех народов и времен истин и норм, то автор последнего сочинения идет еще дальше и доказывает, что нет обязательных истин и для граждан одного и того же государства. Политическая идеология есть рефлекс классовых интересов — и то, что один класс считает добрым и справедливым, для другого класса является неправдой и злом.

Отождествление права с силой. Антидемократическое крыло софистики. От софистического взгляда на государство, как на классовую организацию, и на право, как на отражение интересов разных классов, только один шаг к известной и впервые софистами сформулированной теории, согласно которой государство и право есть порождение силы. Взгляд этот Сократ в Диалоге Платона «О государстве» вкладывает в уста софиста Тразимаха. Разве ты не знаешь, говорит Тразимах Сократу, что в одних государствах властвуют тираны, в других народ, в третьих знать? Но всякая власть издает законы, которые соответствуют выгоде властвующих, — народная власть выгоде народа, тираническая — выгоде тирана. Издавая подобные законы, выгодные для себя, власть объявляет их справедливыми для подданных, а тех, которые нарушают их, казнят как преступников. Так что во всех государствах справедливость является ничем иным, как выражением эгоистических интересов властвующих. А так как властвуют всегда наиболее сильные, то справедливость и есть польза сильнейшего. Сократ хочет опровергнуть эти рассуждения Тразимаха указанием на то, что властвующие в государстве обычно заботятся не о своей пользе, но о пользе подвластных. На это Тразимах отвечает: ты думаешь значит, что тот, кто пасет овец и волов, заботится об их благе, а не о пользе своего хозяина или своей собственной? Так и в государстве — властвующие день и ночь заботятся только об одном — как бы им извлечь для себя выгоду. Оттого справедливость и есть выгода сильнейшего, которую часто хотят истолковать, как нечто выгодное для подвластных. И так бывает всегда и везде в человеческой жизни и в истории. Справедливость всегда находится в меньшинстве по отношению к несправедливости. Оттого к справедливости, как к чему-то отличному от силы, стремятся только глупцы. Несправедливость всегда обнаруживает больше мощи, она всегда свободнее и величественнее справедливости. Когда человек совершает незначительное насилие, немного гра-

бит и немного порабощает, его называют разрушителем общественных основ. А когда он доходит до максимума несправедливости, его прославляют и называют великим.

Эти парадоксальные мысли повторяет другой софист, Калликл, связывая их с идеей природы. «Природа учит, — говорит он, — что сила всегда преобладает над правом и что все сильное нужно считать наилучшим». Так у этого крайнего представителя софистики оборачивается идея «естественного права»: «естественное» это — наиболее обычное в истории, а история учит, что наиболее естественный факт есть право сильного. Разве мы не наблюдаем это каждый день в международных отношениях? Разве не по «естественным» законам поступал персидский царь, Ксеркс, когда он напал на греков, или его отец, Кир, когда он хотел покорить скифов? В природе царствует закон силы, тогда как в человеческих законах насилие изображается, как несправедливость. Исходя из этих положений, Калликл восстает против основных истин, проповедуемых демократами — против идеи законности, равноправия, свободы. Идеи эти кажутся ему продуктом слабости и трусости. Люди, твердящие о законности, по существу дела руководствуются только соображениями своей выгоды, но, не решаясь высказать правду и испытывая страх перед более сильными, начинают придумывать разные бессмыслицы, как свое прикрытие, — объявляют власть делом позорным, наносящим людям только вред. Тем самым они вступают в противоречие с истинным правом природы. По праву природы постыдно терпеть зло, но не постыдно его наносить. По человеческим же законам, наоборот, тот, кто наносит вред считается преступником, а кто терпит, его считают человеком справедливым. Истинно справедливый человек не терпит того, чтобы ему наносили зло, зло терпят только рабы. Государственные законы, построенные на началах равноправия, противны природе. Государство относится к людям сильным и справедливым, как укротители к зверям. Сначала они

стараятся привести их к покорности и поработить, а потом начинают им рассказывать, что справедливость заключается в равенстве, то есть в том, что противно природе. По природе справедливо не только покорить слабого, но и отнять у него все, как Гераклес, по древнему преданию, поступил с Гиероном и его волами.

Таким образом для Калликла государство есть союз, организованный слабыми и направленный против сильных. А природа требует противоположного — то есть установления союза сильных для власти над слабыми. Калликл мечтает о том времени, когда родится «настоящий человек» — человек, полный силы, который сумеет уничтожить все законы, низвергнуть все государственные установления и провозгласить новую мораль, стоящую по ту сторону обычного понимания добра и зла. Такая мораль не для человеческой толпы. Масса всегда малодушна, она хвалит разумность и восторгается справедливостью. Для истинного властителя нет ничего позорнее добродетели. Истинно властный человек должен жить, удовлетворяя все свои желания и используя все доступные ему блага, не обращая внимания на болтовню и пересуды толпы.

В философской литературе уже давно указывали на поразительное сходство идей Калликла с когда-то столь прославленным учением Фридриха Ницше о «сверх-человеке». На это обратил внимание уже французский философ прошлого века, Фулье. Австрийский ученый Менцель, иллюстрировал это сходство многими цитатами из произведений Ницше, не раз высказывавшего горячие симпатии к греческой софистике. Софисты, говорил он, — истинные реалисты. Они имели достаточно смелости, присущей всем смелым людям, — дойти до сознания своей аморальности. Ницше, как и Калликл, отождествлял право с физической силой. Он учил, что человеческая культура построена на ложной морали — на морали рабов. Он прославлял тиранию и создал культ «сверх-человека», культ «белокурой бестии», олицетворяющей

превосходство германской расы, призванной поработить всех других людей. Волю к власти он считал проявлением истинно человеческого характера. Он презирал демократию и гуманизм, на которые смотрел, как на продукты человеческой дегенерации. Мы видим, что если софистика породила первые в истории человеческой мысли демократические идеи, то в ее же среде родилась первая крайняя политическая идеология последовательного антидемократизма.

Реализация антидемократических идей софистов.

Существует мнение, что фигуры Тразимаха и Калликла, нарисованные Платоном, являются не снимками с действительных людей, но вымышленными литературными образами, в лице которых стилизованы некоторые настроения и мысли, распространенные в софистических кругах во время жизни Сократа и Платона. Однако история убеждает нас в противном. Антидемократические идеи софистов отражают известные политические события в Афинах и вдохновляют их. Если начать с теории «Сверхчеловека» Калликла, с культа силы и прославления тирании, то все эти парадоксальные идеи нашли свое воплощение в личности известного софиста и политика, Крития. Сам Критий был тираном, причем жестоким и страшным. «Критий вождь тиранов... Критий и Гипполох из всех тиранов жесточайшие» — так отзывались о них древние. Он происходил из знатного афинского рода, для которого тирания не была отвлеченной идеей. Отец Крития, Каллисхр, был одним из тех 400 олигархов, которые с 411 до 408 года правили афинским государством. Сам Критий начал свою политическую карьеру с приспособления к демократическому режиму, сменившему власть олигархов, но после неудач на этом поприще и бегства из Афин, превратился в одного из жесточайших врагов демократии. Это, впрочем, не помешало ему во время своей эмиграции в Фессалии, подстрекать фессалийских рабов к восстанию против их господ, с которыми в то же время Критий был в самых приятельских отношениях. В 404 году он

оказался в числе и даже во главе тех 30 тиранов, которые захватили в Афинах власть и держали ее в течение одного года. Он залил кровью Аттику, когда дошел до власти. По свидетельству Аристотеля, кровь он считал седалищем и субстратом души. Он был человек довольно утонченной культуры, — поэтом, эстетом, историком, немного философом. Как о нем позднее говорил неоплатоник Прокл, философы считали его профаном, профаны принимали его за философа. Дошедшие до нас короткие фрагменты из его социально-философских сочинений написаны в духе Протагора, но обнаруживают еще большую радикальность идей. Так же, как и Протагор, Критий смотрел на право и государство, как на искусственные установления. Было некогда время, говорил он, когда жизнь людей была неупорядочена, звероподобна и подчинена только закону физической силы. Чтобы прекратить режим своеволия, люди решили установить карательные законы, наказывающие всякого, кто их преступает. Но так как законы могут наказывать только поступки, ставшие явными, скрытые же действия от них ускользают, то некий прозорливый и умный муж изобрел средство устрашения злых и в случае скрытых помыслов и скрытых деяний. Он внушил людям мысль о существовании божества. Он уверил людей, что существуют некие бессмертные демоны, обладающие огромными душевными способностями, которые позволяют слышать все, что говорят и думают люди, видеть все, что они предпринимают. Этим лживым вымыслом он внушил людям соблазнительную мысль о существовании совести. Мы видели, что у Протагора идею морали и права устанавливает Зевс. У Крития она является изобретением лукавого человека. У него моральная санкция становится хитрой выдумкой. Мы не знаем, воспевал ли Критий тиранию в своих литературных произведениях, но до нас дошли отрывки из его сочинения, восхваляющего спартанскую олигархию. Все ему нравилось в Спарте — одежда, обувь, домашняя утварь, манера пить вино, гимнастические упражнения, мероприя-

тия, применяемые для получения здорового потомства и т. п. Превосходным представлялось ему государство спартанцев, особенно он одобрял недоверчивое и беспощадное отношение к их рабам. «Террорист, он восхищался все удушающим терроризмом, который, как он думал, был характерной чертой Спарты», — говорит о нем один новейший французский историк.

Г л а в а 5

ПЛАТОН (428-347)

Жизнь и деятельность. Платон происходил по отцу от афинского царя Кодра, по материнской линии от знаменитого афинского законодателя, Солона. Как сам он сообщает в дошедших до нас письмах, в молодости своей он хотел посвятить себя политической карьере, от чего отвратили его известные политические события на его родине. В 404 году власть в Афинах была захвачена аристократической партией, — т. н. тридцатью тиранами, между которыми были родственники и приятели Платона. Захватчики считали, что к ним должен примкнуть и молодой Платон, который однако не сделал этого шага, в чем позднее никогда не раскаивался. Тирания была очень скоро свергнута, но новый демократический режим был также не по душе Платону. Именно, во время его господства был приговорен к смерти его учитель Сократ — событие, которое не могло не произвести глубокого впечатления на Платона. Целый период своей философской деятельности посвятил он защите и реабилитации своего учителя, изложению и развитию его взглядов, формулированных Платоном в ряде диалогов, которые носят имя «сократических». Из них постепенно выросла собственная философская система Платона, родился платонизм, первые шаги которого носят печать душевной драмы, постигшей ученика, пережившего насиль-

ственную и несправедливую смерть своего любимого учителя.

Платон и Сократ. Существовало мнение, что Платон во всех своих диалогах, ведущихся от имени Сократа, точно излагал не свои собственные идеи, а взгляды своего учителя. Платонов Сократ, как он выступает, например, со всем богатством своих мыслей в диалоге «Государство», является Сократом подлинным, а вовсе не Платоном. Единственно, что можно было бы приписать Платону в изложении сократизма, это блестящую литературную и художественную форму диалога, которой не писавший ничего Сократ, разумеется, не обладал. Мнение это могло бы быть поддержано разве только по отношению к ранним «сократическим» произведениям Платона. Если взять произведения позднейшие — и в особенности политические диалоги — то только близорукий человек не может увидеть той пропасти, которая отделяет Платона от Сократа. Основным элементом сократизма является учение о нравственном самоопределении человеческой личности, которое, как легко показать, иссякает у Платона, заменяясь внушаемой свыше гетерономной моралью, излагаемой и проповедуемой во всех политических диалогах Платона, — в «Государстве», в диалоге «Политик» и в «Законах». Сказать, что Сократ сам отступил от этого учения о самоопределении и пришел к противоположным взглядам — именно, что нужно извне внушать человеку добродетель, путем государственного вмешательства и давления — это значит стать в противоречие со всем, что мы знаем о Сократе. Мы знаем, что Аристофан жестоко и, повидимому, несправедливо высмеивал Сократа, но за его просветительство, за его призыв к «углубленному самопознанию», а не за склонность к моральному принуждению. Аристотель в своей полемике против Платона государства имеет в виду самого Платона, а не Сократа.

Можно показать, что сократическое учение о моральном самоопределении вступает в полосу кри-

зиса уже в ранних сократических диалогах Платона. Верховной нормой этого учения, формулированной одинаково и Платоном и другим учеником Сократа, Ксенофонтом, является требование: «познай самого себя». Ее-то и высмеивает Аристофан в своих «Облаках». Ученик Сократа Ксенофонт, со свойственной ему философской простотой, истолковывает ее эвдемонистически: будто бы каждому из внутреннего опыта ясно, что есть добро и зло — болезнь есть зло, здоровье — благо, благо также и счастье (эвдемония), а также и мудрость, которая учит разбираться, в чем счастье. Мудрость есть знание, а, следовательно, и добро есть знание — и, именно, знание о самом себе, самопознание. В таком истолковании моральное учение Сократа есть субъективизм и моральный индивидуализм. И именно в таких своих качествах сократическая этика была по душе индивидуалистической, протестантски-кантианской морали XIX века, которая видела в сократике «Евангелие нравственной свободы». Однако, такая интерпретация сократика не вполне разделяется Платоном. Самую проблему «самопознания» Платон считает возможной, но весьма трудной. Нужен некий особо одаренный человек, который мог бы преодолеть все трудности, встречающиеся на пути самопознания. «Я же, — говорит Платонов Сократ, — не чувствую подобной проблемы». Можно сомневаться, что самопознание есть наивысший род знания. Самопознание есть знание чисто формальное, не имеющее дела с истинным предметом науки. Знание это может предохранить от ошибок, но не способно научить тому, что есть истинный предмет познания. Разве можно, например, самопознанием научить врача медицине? Самое большое, что может дать самопознание — это установить, что мы обладаем некоторым знанием и в какой мере им обладаем? Истинное знание — предметно, а не формально, а потому истинная этика должна иметь дело с тем, что такое добро и зло, справедливость и несправедливость, а не с тем, что такое познание их. Мы видим, что Платон требует от сократики преодо-

ления субъективизма и индивидуализма в этике, перехода ее к предметности, к объективности. Задача в том, чтобы определить, что такое добро и справедливость в себе, а не в форме нашего субъективного знания о них. И решение вопрос этот находит в учении об идеях, — об «эйдосе» добра, находящем свое воплощение в объективных учреждениях государства.

Учение о государстве. Платон начинает свой диалог о совершенном государстве (Политейя) не прямо с описания наилучшего государственного строя. Первая книга диалога представляет собою самостоятельное целое, содержание которого не связано непосредственно с остальными семью книгами. Некоторые считают первую книгу самостоятельным диалогом, который можно было бы назвать «Тразимачом». Дело идет здесь о полемике с названным знаменитым софистом об опровержении его взглядов на добро и зло и о подготовке самостоятельного решения моральной проблемы. Учение о государстве начинается со второй книги, причем опять-таки в этой последней трактуется вопрос не о политическом идеале, но о природе государства эмпирического, земного. Рассуждения второй книги не имеют историко-генетического характера, но ставят вопрос об историческом происхождении государств. Этот последний вопрос Платон ставит и решает в другом месте, — в диалоге «Политик» и в «Законах». Рассуждения второй книги имеют характер, мы бы сказали, социологический (в смысле социальной статистики, а не динамики). Дело идет об обнаружении естественной взаимозависимости людей в обществе, об открытии факта социальной солидарности, основанной на разделении труда — того, что в наше время Дюркгейм называл солидарностью органической. Аргументация второй книги трактата о «Государстве» поражает своим реализмом необычным для такого идеалиста, которым обычно считают Платона. Естественная необходимость государства, не идеального, но всякого, выводится из того, что отдельный чело-

век не «самодостаточен» и физически нуждается для поддержания своей жизни в других людях. Отдельному человеку для удовлетворения своих потребностей требуется другой человек, этому другому — третий, — и при множестве потребностей необходимо сожитительство людей в одном и том же месте. Такое сожитительство и называется государством. Каждый приносит в общежитие нечто свое и получает взамен то, что ему от других нужно. В основе такого общежития, как связывающая его сила, лежат человеческие потребности. Первая и самая главная из них есть потребность в пище, вторая — потребность в жилище, третья — потребность в одежде. Как же можно организовать удовлетворение таких потребностей? Не иначе, как тем путем, что один человек станет обрабатывать землю, другой — строить жилища, третий выделять ткани. Нужно присоединить сюда и четвертого, выделяющего обувь и т. д. Таким образом нужно не менее, чем четыре или пять человек, чтобы возникло самое элементарное государство, скромно удовлетворяющее насущнейшие человеческие потребности. Причем необходимо, чтобы каждый его член приносил пользу другим, работая для них по своей специальности, — сельский хозяин обрабатывал бы землю для удовлетворения потребностей всех других граждан в пище, домостроитель удовлетворял бы общую потребность в жилище и т. д. Платон открывает здесь значение общественного разделения труда, что Энгельс считал гениальным открытием для того времени, когда жил Платон. Платон показывает далее, что названные четыре-пять человек, образующие элементарное государство, вводятся только, как гипотеза, объясняющая существо тех связей, которые можно назвать «политическими». В действительности государство представляет собой явление гораздо более сложное, предполагающее большой класс людей, занимающихся специализированным, производительным трудом. Но этого мало, обычно государство требует еще существование профессий, занимающихся трудом непроизводительным. Государство не мо-

жет существовать без ввоза товаров со стороны, без внешней торговли, которая предполагает и экспорт собственных продуктов за границу, для чего необходим флот и большое количество занимающихся мореплаванием людей. Мы видим здесь в Платоне истинного афинянина, для которого мореплавание было постоянным и любимым занятием. Платон говорит далее о необходимости внутренней торговли и, стало быть, об особом классе купцов и посредников. Он не очень ценит этих людей, которые набираются обычно из слабосильных и неспособных ни к какому другому труду — однако же они необходимы в нормально организованном государстве. Наконец, необходим еще класс людей, продающих свой труд, класс профессиональных наемных рабочих. Только таким путем государство может достигнуть необходимой степени своей «полноты», будет государством, как мы его действительно наблюдаем. Однако, подобное государство Платон иронически называет «государством свиней», противопоставляя ему государство человеческое, обладающее некоторым обилием благ, некоторой роскошью, которая таит в себе возможность излишества и болезни. Этот последний тип государства не удовлетворяется производством хлеба насущного, жилищ, одежды и обуви, оно заводит в домах обстановку, начинает потреблять разные деликатесы, выделять драгоценности из золота и слоновой кости, обзаводиться гетерами, кормилицами, горничными, и т. п. — словам всем, что вытекает из стремления к безмерному приобретению благ и что превышает насущные потребности человека. В этом пункте изложения второй книги диалога учение о государстве действительно незаметно переходит в изображение государства совершенного. Изобилие может быть здоровым и болезненным, доступным и требующим ограничения, подлежащим известной чистке. Оно может вызывать в государстве воспалительный процесс, привести к флегмоне. Стремление к изобилию, к приобретательству является причиной войн, которые Платон считает неизбежным фактом

человеческой жизни, проистекающим из материальной природы человека. А войны требуют организации особого класса воинов или стражей. Класс этот, возникающий из естественной необходимости, оказывается самым главным элементом в жизни совершенного государства — и рассуждение о природе этого класса прямо приводит нас к учению об устройстве идеального государства-города, в котором воплощена верховная из всех идей, — идея абсолютной справедливости или абсолютного добра.

Деление на сословия. При изучении социального строя совершенного государства Платона нельзя не отметить различных исторических влияний, которые на нем отразились. Уже в древности указывалось (малоизвестным философом III века, Крантором), что Платона высмеивали его современники за то, что он списал свой проект совершенного государственного устройства с египетского государственного строя. Мысль эту повторил Карл Маркс, который видел в «Государстве» Платона «афинскую идеализацию египетского кастового строя». Деление на особые классы или сословия является, как мы видели, характерной чертой политической системы пифагорейцев. Констатируя все эти возможные исторические влияния, мы должны все же подчеркнуть, что тот способ обоснования, к которому прибег Платон в своем учении о кастово-сословном строе совершенного государства, является столь своеобразным, что не может быть никакой речи о прямом подражании каким-либо историческим учреждениям. От читателей Платонова диалога не может укрыться, что в основе учения Платона о сословном делении государства лежат три различных, систематически друг с другом не связанных, но логически друг друга дополняющих теории. Первая из них прямо вытекает из вышеизложенного учения о разделении труда и специализации функций, необходимых в каждом государственном союзе. Если война есть необходимое явление человеческой жизни и если она требует организации войска, то нужно особо подчеркнуть, что военное дело есть особая профес-

сия, требующая специальных знаний и навыков. Люди военного сословия должны быть освобождены от всех других занятий, должны стать специалистами в своём деле. Они должны обладать особыми способностями, которым соответствуют особые психические свойства. Здесь начинается формулировка второй теории, объясняющей нам необходимость сословно-кастового устройства в совершенном государстве — теории, которую можно было бы назвать расистской. Для сословия воинов требуется особая порода людей, подобная породе сторожевых собак, обладающих чутьём, быстротой бега и храбростью. Государственные стражи должны быть злобными по отношению к людям, в особенности к чужим — к своим они могут быть более мягкими. По свойственной Платону иронии этим собакам-стражам приписываются и философские качества и добродетели. Ведь у собак есть одна черта, сближающая их, как думает Платон, с истинными философами; им свойственна любознательность, когда дело идет о том, чтобы отличать своих от чужих. Но быть любознательным есть дар философский, который заложен в природе некоторой категории людей и не свойствен другим людским породам. Мысли эти повторяются в мифологической форме в III книге диалога, где Платонов Сократ излагает свою систему социальной педагогики в совершенном государстве. Конечно, читаем мы здесь, граждане нашего государства являются друг другу братьями, однако создавший их бог примешал к душам одних, призванных к власти, благородный металл, золото. К душам же других, их помощников, примешал серебро, а к душам третьих, именно земледельцев и наемных рабочих, железо и медь. Так как граждане нашего государства общего происхождения, то может случиться, что от тех, у которых к душе примешано золото, произойдет потомство с душой, в которой примешано серебро, и наоборот. Бог особо заповедал воинам-стражам следить за подобными смесями. И если они обнаружат, что кому-нибудь из потомства стражей в душу попадет не-

благородный металл, то следует без всякой жалости переводить такое существо в класс землевладельцев и рабочих.

Мы видим, что сословия Платонова идеального государства не имеют абсолютно-замкнутого характера: возможен переход из одного сословия в другое, однако, в основе такого перехода лежат не зависящие от человеческой воли, чисто физиологические факты, определяющие прирожденные свойства человека, независимо от его принадлежности к общему человеческому роду.

Можно считать, хотя и с некоторыми существенными оговорками, что имеется и третья теория, оправдывающая существование трех каст в совершенном государстве Платона. Теория эта связана с психологическими воззрениями платонизма и имеет, вероятно, пифагорейское происхождение. Мы говорим об известной платоновской аналогии между государством и отдельным человеком. Душа человека должна быть, по мнению Платона, подобием государства, если оба они хотят быть правильными и справедливыми. В отдельной душе должны быть три части, аналогичные трем государственным кастам — часть разумная, часть волевая и часть чувственная. Однако, трехчленность деления более ярко выражена в государстве, чем в отдельной душе, или, как говорит Платон, — написана в государстве «большими буквами», а в отдельной душе — «малыми». Потому, как душу, говорил он, можно изучать, начиная с государства — и при некоторых условиях это — кратчайший путь — так и государство можно изучить, начиная с души, — путь более далекий, но правомерный.

В первых трех книгах Платонова диалога речь идет, строго говоря, только о двух классах идеального государства, — воинах, стражах и о рабочем народе. В пределах самого класса стражей различаются два вида людей — сами стражи-правители и их помощники. В книге III говорится о том, что из класса стражей нужно выбрать наилучших, которые

были бы наиболее способными к охране государства, но они еще не названы «философами». И только в книгах IV и V и последующих, на сцену выступают философы, как самостоятельный класс, который противопоставляется двум другим «породам» — породе людей, любящих властвовать, и породе, любящих стяжание и приобретательство. Кто же такие эти третьи, названные «философами»? Это — люди, которые вдохновлены стремлением к достижению не частичной только, но полной истины, которые готовы с увлечением посвятить себя изучению любой области знания. Философ стремится постигнуть существо вещей, идею их, он носитель полного знания, а не простых мнений. Истинное знание есть знание не явлений, а самого сущего, — того, что вечно пребывает и не подлежит изменению. Только люди, способные к такому знанию, могут быть истинными правителями в государстве. Философы суть люди, которым не только открыты высшие истины, но и дано обладание высшими нравственными добродетелями, мужеством, великодушием, ученостью, твердой памятью, быстротой мысли, умением вести упорядоченный образ жизни. Способность к познанию соединена в них со способностью к практической деятельности. Они не должны быть лишены качеств хороших стражей, то есть неустрашимости, выносливости, мужества в перенесении несчастий и т. п. Только те, которые способны вынести эту пробу, как выносит ее чистое золото, могут стать истинными правителями. С раннего возраста нужно отбирать потомство, наделенное всеми этими качествами, для образования кадра истинных правителей. И тогда только осуществится основное требование платонизма в политике — цари будут философствовать и философы управлять государством.

Воспитание и цензура. Политические мыслители древней Греции придавали большое значение вопросу о воспитании. И в проекте совершенного государства Платона вопрос этот играет не малую роль. Тотчас же после того, как изложены были сообра-

жения в пользу необходимости в государстве особого класса стражей, Платон переходит к вопросу о воспитании, полагая, что вопрос этот может помочь осуществлению главной цели всех его изысканий, — решению проблемы о справедливом государстве. Платон не является противником обычной древне-греческой системы воспитания, основой которой являлось обучение музыке и гимнастике. Он думает, что гармоническое сочетание этих двух искусств является наилучшим способом для выработки того характера, который нужен государству. Занятие гимнастикой делает людей грубыми, занятие музыкой их изнеживает. Сочетание того и другого дает истинную меру того характера, который должен быть выработан у этого класса. Боги дали людям два названных искусства для развития в них задатков к мудрости и мужеству. Элементарное воспитание в младшем возрасте дополняется дальнейшим обучением различным наукам, особенно необходимым для философов. Возникает вопрос, распространяется ли обязательное воспитание только на членов высших каст, или же ему подлежат все граждане совершенного государства? Платон слишком высоко ценил систему государственного регулирования, чтобы можно было предположить, что она не распространялась и на людей низшего класса, на земледельцев и рабочих. Воспитанию этих последних он не придавал такого большого значения, как воспитанию стражей, однако же он не мог оставить их совсем без воспитания. Хлебопашцев, ремесленников и наемных рабочих, разумеется, не следует обучать математике, астрономии, философии и т. п., но и для них необходимо обучение гимнастике и музыке, так как они внушают чувство ритма и гармонии, способствующие изготовлению совершенных продуктов. И вообще говоря, поведение людей может быть предоставлено их свободе только после того, как в души их будут заложены твердые руководящие начала, — как бы внутренний страж, руководящий человеческими действи-

ями. Такой внутренний страж необходим людям всех классов и создать его может только воспитание.

Система социальной педагогики Платона требует особой идеологической организации человеческих душ, чего невозможно достигнуть без цензуры над поэзией, художественными произведениями, театром и т. п. Обычное воспитание детей в младшем возрасте начинается с того, что им начинают рассказывать сказки, содержание которых не соответствует идеям, господствующим в совершенном государстве. Сказкам, которые рассказывают няньки, нужно положить конец. Более того, цензуре подлежат и произведения известных поэтов, как Гомер и Гезиод. Мы с тобой, Адимант, — обращается Платонов Сократ к своему собеседнику в диалоге — не поэты, мы — основатели государства! Для последних же необходимо знать те требования, исполнение которых обязательно в государственном порядке. Идет ли дело об эпосе, о стихах, о трагедии — авторы их должны проводить правильную идеологическую линию по отношению к религии, и то, что ей не соответствует, должно быть уничтожено, даже если дело идет о таком признанном поэте, как Гомер. И Сократ указывает целый ряд мест из Гомера и других поэтов, которые должны быть выпущены из их сочинений. Поэты должны говорить только правду, ложь допустима только для самих правителей, если она полезна государству.

Коммунизм. Старые историки социально-политических теорий считали учение Платона коммунистическим. Между тем коммунизм этот имеет совсем особый характер, и ошибочно сближать его с коммунистическими учениями, выросшими в новое время на европейской почве. Коммунистическую или коллективистическую организацию жизни Платон считает прежде всего обязательной для правящих каст своего идеального государства, — для стражей и философов. Причём коммунизм этот преследует совсем особые цели. Мы видели уже, что стражи в совершенном государстве сравниваются со сторожевыми псами. Очень легко может случиться, что псы эти станут волками,

которые будут поедать пасомых овец. Чтобы стражи наши поступали с населением не как деспоты, но как друзья и союзники, для этого нужно прежде всего их особо воспитать, а затем так организовать их жизнь, чтобы всё способствовало проявлению у них лучших душевных качеств. Для этого нужно, чтобы они, во-первых, не обладали своим частным имуществом. Если бы стражи владели собственной землёй, собственными домами и деньгами, то они были бы домохозяевами и землевладельцами, а не стражами. И в таком случае они относились бы к другим гражданам, как враждебные им господа, а не как их союзники. Платон считает, что частная собственность не соединяет, а разъединяет людей. Она возбуждает ненависть, питает вражду. Собственник всю жизнь остерегается других людей, остерегающихся в свою очередь своего соседа. Он дрожит от страха перед своим внутренним врагом более, чем перед внешним. Он находится в состоянии морального разложения, влияющего на все социальное целое. В особенности страшен мамонизм, любовь к золоту. Стражи не должны касаться золота и серебра и им должно быть внушено, что они достаточно имеют их в своих душах. Прикосновение к золоту, столь ценному смертными, только марают их душу. Не владея собственным имуществом, стражи должны получать содержание от остальных граждан — в том размере, в котором по справедливости подобает получать разумным и храбрым воинам в качестве годового жалованья за их службу. Они должны иметь общий стол и вообще жить так, как если бы они жили в походе.

Во-вторых, стражи должны избрать для своего жительства особое место, где они наиболее надёжным образом были бы ограждены от смешения с другими частями населения и откуда они могли бы наилучшим образом обороняться от возможных нападений со стороны внутреннего и внешнего врага. Место это должно представлять собою военный лагерь, непохожий на жилище людей, занимающихся частными делами. В лагере этом «всё должно быть общим между друзьями». Оттого у стражей должна быть не только общность

имущества, но и общность жен и детей. Женщины стражей должны принадлежать сообща всем мужчинам так же, как и дети должны быть общими. Необходимость коллективизации семейных отношений вытекает главным образом из евгенических целей. Платон развивает целую систему человеческой евгеники, применяемой к касте стражей. Власти определяют количество прироста потомства и возраст производителей. Доброкачественные производители должны иметь большее потомство, недоброкачественные — меньшее. Дети после рождения подлежат сортировке — и те, которые признаются негодными, просто уничтожаются. Дети, природа которых признана удовлетворительной, ставятся в такое положение, что не могут узнать своих родителей и т. п. Такой порядок, думает Платон, превратит государство в некоторое целое, подобное организму, в котором циркуляция внутренних энергий обеспечит порядок и нормальный рост.

Некоторые из перечисленных мероприятий столь ясно и несомненно связаны с жизнью правящего класса, что было бы нелепо распространять их на всё остальное население идеального государства (например, жизнь в отдельном лагере, содержание от государства). Очевидно, земледельцы, ремесленники, наёмные рабочие должны жить в иных социально-экономических условиях, чем стражи. Но в каких? Платон, как известно, обошел молчанием этот вопрос в своем диалоге «Государство», что не раз приводило в изумление его читателей и объяснялось различным образом. Одни утверждали, что наш философ хотел предоставить собственному свободному развитию социально-экономическую жизнь трудового населения (Э. Целлер); другие объясняли молчание Платона простой забывчивостью (Гомперц); третьи считали, что философы-правители сами решат, какой порядок жизни необходим для трудового населения и что нет нужды заранее формулировать на этот предмет какие-либо обязательные нормы. Сторонник этого последнего мнения, Пёльман, высказал большое количество соображений в пользу того, что коллективистическая ор-

ганизация была обязательна для всех без исключения граждан и что Платонов коммунизм был интегральным — мнение, которое высказал, как известно, и Аристотель. И действительно, трудно было бы представить, что Платон в вопросе о социально-экономическом порядке трудового населения был сторонником либерального принципа “*laisser faire, laisser passer*”. Но в то же время ошибочно распространять принципы, применяемые к жизни правящей касты, к порядку жизни остальных граждан. Очевидно, что эти последние не должны были жить в военном лагере, получать определенное жалованье, не прикасаться к золоту и серебру; сомнительно, чтобы на них был распространен и семейный коммунизм. Платон определённо говорит, что в идеальном государстве каждый может заниматься своим делом, продавать и покупать, но только не обогащаться. Обогащение ведет к тому, что владеющий средствами производства ремесленник теряет вкус к работе, а впадшие в бедность лишаются возможности приобретать средства производства, начинают худо исполнять свое дело, что передается и наследникам и подмастерьям. Борьба с мамонизмом была одной из основных целей Платонова проекта. Платон хотел запретить ростовщичество, он считал злом существование «хрематического государства — города», в котором не соблюдается начало профессиональной специализации, где гражданин может спустить все, что имеет собственного и превратиться в безработного пролетария, не занимающегося ни ремеслом, ни какой-либо другой лукративной профессией, не будучи ни всадником, ни гоплитом. Другими словами, Платон хотел подвергнуть некоторым ограничениям, хотел урегулировать свободный оборот в своём государстве. По всем вероятностям, Платону было известно пифагорейское решение этого вопроса, согласно которому интегрально обобществленная жизнь считалась необходимой только для «посвящённых». Легко представить, что по образцу этих «посвящённых» рисовал он себе, своих «философов» и «стражей», полагая, что для «непосвящённых» такая жизнь будет не

под силу. Такое предположение подтверждается тем решением названного вопроса, которое предлагалось в политическом трактате, написанном в старости, — в «Законах». Там интегральная коллективизация имущества и обобществление всего труда, ремесленного и земледельческого, считается порядком, который годен только «для богов и сынов божьих». Что касается до людей, то в «Законах» предлагается раздел земли и жилищ. Раздел земли имеет характер её национализации, то есть вся земля считается собственностью единого государственного коллектива (а не собственность всех и каждого, как у киников), однако обрабатывается земля индивидуально, причём с сознанием обязанностей, которые лежат на владельцах участков по отношению к государственному целому. Интегральную коллективизацию жизни в «Законах» Платон не отрицает, но как мероприятие для неопределённого далекого будущего. Можно предположить, что сомнения в возможности осуществления полной и тотальной коллективизации остановило Платона от детального обсуждения этого вопроса в совершенном государстве по отношению к трудовому населению, которое не состояло ведь из «богов и сынов божьих», и даже не отличалось высшими добродетелями, как члены двух высших каст.

Нетрудно показать, что социально-экономические проекты Платона были более утопичны, чем планы тех новейших социалистов, которых называют «утопистами». Во-первых, не уничтожая частно-хозяйственной деятельности в своем идеальном государстве и в то же время не допуская обогащения, Платон отнимает тем самым у своего производительного класса главный стимул частно-хозяйственной инициативы. Земледельцы, ремесленники и наёмные рабочие должны трудиться, — но для чего? Чтобы кормить прежде всего военный лагерь стражей и наслаждаться тем счастьем, которое Платон измыслил в своей этико-философской доктрине, не считаясь, с тем, будет ли она приемлема для среднего человека. Новый европейский социализм, начиная с Т. Мора, ограничивая

свободу экономической деятельности отдельного человека, сулил ему взамен ряд благ, обеспеченных человеческим коллективом — право на полный продукт труда, на присвоение прибавочной стоимости, на работу и т. п. Более того, он обещал так развить производительные силы в будущем обществе, что каждый сможет свободно получать из общественных запасов столько, сколько ему нужно — «каждому по потребностям, каждому по способностям». Ограничивая частно-хозяйственную свободу трудового населения, Платон не дает ему взамен ничего. Нет речи даже об обязательном, хотя бы скромном государственном пайке. Во-вторых, сгоняя своих стражей в казармы и сажая их на общественный паёк, Платон делает жизнь их мало приятной и в обычном смысле мало счастливой, о чём он сам говорит довольно недвусмысленно и откровенно. Какие же стимулы будут толкать их нести свою службу и вести довольно печальный образ жизни? Собеседники Сократа в Платоновом диалоге высказывают сомнение в том, что стражи пожелают вести подобный образ жизни, на что Платонов Сократ отвечает, что его проект вовсе не заботится о счастье отдельного класса граждан, он заботится о счастье всего государства в целом. Если государство в целом будет счастливо, то будет счастлив и каждый отдельный человек. Чтобы привить идею этого доктринёрского счастья людям, Платон предполагает прибегнуть «к убеждению и принуждению».

Платон в своём этико-политическом учении постоянно пользуется понятием «счастья» («эвдомонии») — и это обстоятельство послужило основанием для отождествления его учения с эвдемонистическими моральными и социальными учениями новейшей европейской эпохи. «Люди Платонова, государства, — говорит автор двухтомного сочинения об античном коммунизме, Пёльман, — вдохновлены той же страстной потребностью в счастье, как граждане «Утопии» Томаса Мора». Пёльман сравнивает Платонов эвдемонизм с индивидуалистическими моральными и социальными учениями XVIII века (с теорией моральных

чувств Адама Смита) и с их воззрениями на совпадение индивидуального счастья и пользы отдельной человеческой личности со счастьем и пользой общественного целого. Но исходным пунктом новых либеральных учений о совпадении интересов отдельной личности с интересами общества была идея «изолированного индивидуума», свободная деятельность которого должна привести, по вере либералов XVIII века, к установлению социальной гармонии. Индивидуалистический либерализм нового времени требовал освобождения личности от государственной опеки, считал государственное вмешательство в свободную игру личных сил явлением чисто отрицательным, тогда как вся социальная система Платона основана на преувеличенной оценке государственного регулирования. Центр тяжести Платонова понимания «счастья» в том, что идея счастья совпадает с понятием справедливости. Справедливость, утверждает Платон, легче всего можно отыскать в счастливом государстве; обладание справедливостью приносит счастье. Но мы видели, что справедливость написана «большими буквами» в государстве и только малыми — в душе отдельного человека. Справедливое государство есть прежде всего такое, в котором имеется справедливый правящий класс. Дело идет не о материальном благосостоянии этого класса, не об удобстве и красоте его жизни и не о том материальном благополучии, которым правители способны украсить жизнь трудового народа; дело идет о том, чтобы правящий класс состоял из «настоящих мастеров» своего дела, специалистов в делах управления государством. Все остальные граждане должны быть такими же специалистами в положенном им деле. Тогда только, говорит Платонов Сократ, каждая часть государства получит то участие в счастье, которое ей предопределено природой. Через деятельность «малой части» этого правящего отбора, устанавливается та «социальная гармония», которая должна существовать в справедливом и счастливом государстве. У Платона нет понятия независимой человеческой личности, равной всякому другому индивидууму —

идея, следы которой можно искать у софистов, но никак не в платонизме. Нет и понятия общечеловеческого счастья. Одно счастье для философов, другое для стражей, третье для рабочего народа. Для философов счастье в созерцании вечных идей и, в частности, верховной идеи добра; для стражей — в властвовании и управлении, для трудового населения в умерении своих потребностей и в подчинении властвующим. По отношению к целому государству справедливость и счастье — в согласии между тремя классами, в гармонических отношениях между ними. Несправедливость и влекущее ее несчастье заключается в том, что люди мешаются не в свои дела, отходя от своей специальности, начинают заниматься многоделанием. Родившийся сапожником перестает шить сапоги, а плотник не занимается постройкой домов. Справедливое государство подобно здоровому организму, в котором каждый орган исполняет предназначенную ему природой функцию, несправедливое подобно болезни, нарушающей правильные функции органов. Как нет единого счастья для всех людей, так нет для них и единой добродетели. Идея добродетели одна — исполняй то, что тебе предназначено, и устраивай свою жизнь по принципу разумного самообладания, но имеется несколько фактических добродетелей в зависимости от положения, которое человек занимает в государстве. Добродетель философов — мудрость, добродетель стражей — мужество, добродетель трудового населения — умеренность. Умеренность эта в субъективном смысле состоит в умении господствовать над своими чувственными похотями, как-то любовь к вину, к чувственным наслаждениям, к еде. Эта низшая добродетель обязательна и для стражей, и для философов, но стражи, кроме того, имеют свою высшую добродетель, — мужество, — проявлением которого является энергия, темперамент и неустрашимость перед опасностями. Философы же сверх того обладают своей добродетелью — мудростью. Если части государства обладают названными добродетелями, то добродетельным является и государство в целом — то есть мудрым, храбрым,

умеренным. Достаточно, чтобы названными качествами обладал правящий класс — он передаёт их всему государству в целом так же, как и каждой части его в отдельности. Такое государство является в то же время благоденствующим, счастливым так же, как и всё его население. Платон подробно доказывает, как пренебрежение добродетелью ведет к несчастью и государства, и отдельного человека. Имеется одна идея добродетели, справедливости и счастья, но много видов несчастной человеческой жизни. Сколько есть видов несправедливого государственного устройства, столько и видов человеческого несчастья. Вопрос о справедливости и счастье связан, следовательно, с учением о различных видах государственного устройства.

Формы государственного устройства. Согласно Платоновой доктрине существует пять типов государственного устройства и соответственно с этим пять видов человеческого характера — одна наилучшая и четыре испорченных, (аристократия, тимократия, олигархия, демократия, тирания). Наилучшую Платон называет аристократией и отождествляет со своим совершенным государством. В аристократии правят наилучшие то есть философы. Причем не важно, правит ли один наилучший или многие. Дело не в количестве, а в качестве. Оттого Платонова аристократия не имеет принципиальных отличий от монархии. Можно подметить, что в старости (в диалогах «Политик» и «Законах») Платон обнаруживает более симпатий к монархии, то есть к правлению одного мудрого человека, — с той оговоркой, что такого монарха найти не легко. Истинный царь есть счастливейший в мире человек. Пользуясь мистическим истолкованием чисел, заимствованным у пифагорейцев, Платон считает, что монарх и вообще монархический человек в 729 раз счастливее тирана — число, являющееся суммой дней и ночей одного года ($364\frac{1}{2} + 364\frac{1}{2}$), поставленное в отношении к одному дню или же «великого года» пифагорейцев в 729 месяцев в отношении к одному месяцу. Согласно другому исчислению, если считать, что монарх и аристократический человек получают одну

единицу истинного счастья, то тиран получает его в 9 раз менее, демократический человек — в 6 раз менее, олигархический в 3 раза менее, тимократический в 2 раза менее. Обычное эмпирическое государство Платон уподобляет некоторому страшному чудовищу, которое представляет собою слитое в единую массу соединение многоголового зверя, вроде Химеры или Сциллы, с львом и человеком. Господствует в таком существе многоголовый зверь, то есть множество низменных страстей, раздирающих и терзающих чудовище и обеспечивающих ему несчастную жизнь. Следует сделать так, чтобы человеческая часть этого существа обособилась от безобразной массы, взяла себе в союзники льва и таким путем, как хороший земледелец, стала воспитывать в чудовище лучшие инстинкты и чувства. Это и есть образ истинной аристократии, управляемой мудрым человеком при помощи львиной натуры стражей. Платон признает трудность осуществления такой государственной формы, которая является более «идеальной конструкцией», чем реальным политическим планом, однако же он не считает осуществление ее делом немыслимым. Спрашивается, раз такое государство будет где-либо осуществлено, будет ли оно в меру своего совершенства существовать вечно. Платон признает, что совершенную аристократию «трудно сдвинуть со своего места», но все же она движется. Учение о формах государственного устройства не есть простая классификация конституций, оно связано с особой философией истории. «Все, что произошло в этом мире, подлежит гибели, учит Платон, и, следовательно, наилучшее государство не может существовать вечно, но должно подлежать разложению». Это — закон порчи, закон регресса, царствующий в современном периоде истории. Платону была чужда вера людей новой европейской культуры в бесконечное усовершенствование человеческой жизни, в постоянный прогресс. Миросозерцание Гердера, Кондорсэ и Ог.

Конта было чуждо древним грекам, в философии истории которых было более трагичности и пессимизма, чем в исторических концепциях, возникших в эпоху развития и процветания европейского капитализма. В диалоге «Политик» Платон развивает циклическую теорию развития всего мира и, в частности, государства. Мир движется то в одну, то в другую сторону, — и в зависимости от этих движений находятся судьбы всех его существ. Когда мир двигался Богом, все шло иначе, чем идет теперь; закон порчи, старения и гибели не господствовал над вселенной, люди жили в состоянии блаженства, между ними не было ни возмущения, ни вражды. Не существовало и земного государства, которое возникло тогда, когда кормчий вселенной отошел от нее и предоставил ей двигаться собственными силами. В момент этого изменения космос сотрясся в своей основе, колесо истории стало вращаться в противоположную сторону, все пошло к худшему, начался эон космического регресса. Регрессу этому фатально подлежит все существующее, стало быть, и живущее в названном эоне государство, как бы оно ни было совершенным. В государство фатально проникает порча, которая происходит так, что природа живых тварей в известный момент времени начинает производить плохое потомство, — неумолимый закон, которому подчинено и потомство стражей. Исходя из пифагорейской мысли, что числа правят миром, Платон пытается математически определить количество годов, образующих цикл хороших и дурных рождений, — известное «Платоновское число», разгадке которого посвящена целая литература, не проникавшая до сих пор в таинственные формулы философа, навеянные древней мистикой чисел и учениями древних астрологов. Раз наступил цикл дурных рождений, в души философов правителей фатально начинают проникать неблагоприятные металлы, железо и медь, и примешиваться к золоту и серебру. Социальным результатом этого биологического процесса

являются борьба, разногласия и споры, возникающие в государственной жизни. В души правителей входит стремление к приобретательству и к алчности, под влиянием которого уничтожается общественный порядок их жизни, начинается процесс присвоения земли и домов и порабощения тех, кто стоял под властью правящей касты. Тем самым аристократия превращается в тимократию, т. е. в правление наследственной знати, властвующей не в силу философского превосходства, но в силу своего рождения. Платон указывает на Крит и Спарту, где будто бы произошло подобное превращение. В тимократии остаются некоторые черты идеального государства, однако же испорченные примесью тех элементов, которые составляют типические черты олигархии. Тимократия таким образом стоит посредине между аристократией и олигархией. В тимократии еще не исчезло уважение к власти, военное сословие еще блюдет свою специальность, воздерживается от занятия земледелием, ремеслами и лукративными профессиями, культивирует военное искусство и гимнастику, придерживается в некоторых отношениях обобществленного порядка жизни (общие трапезы или «сисситии»). Но в то же время в тимократии уже нет достаточно мудрых людей, способных взять в свои руки бразды правления. Правят ею не философы, но люди сильные, мужественные, более способные к войне, чем к мирному образу жизни. В души людей этих проникает тайная любовь к обогащению, к накоплению денег. Они прячут свои сокровища в сундуки и не прочь попользоваться чужим ради своего обогащения. Они беспощадны к рабам, податливы по отношению к высшим, властолюбивы и честолюбивы.

Следующей ступенью государственной порчи является олигархия, понятие о которой совпадает с тем, что называют иногда плутократией. В олигархии правят богатые, а бедные устранены от власти. Зачатки плутократии заложены уже, как мы видим,

в тимократическом порядке, — именно, в стремлении родовой знати к обогащению. Но где возникает такое стремление, там губится добродетель. Деньги и добродетель — как бы две чаши весов: если одна поднимается, другая опускается. Таким образом воинственная и честолюбивая родовая аристократия превращается в стяжателей, ценящих одно богатство и презирающих бедность. Стяжателями в особенности становятся те, которые потерпели крушение в тимократическом режиме, — сыновья знатных отцов, потерявших честь и принужденных зарабатывать деньги. И как только в родовую аристократию проникает плутократический дух, он неминуемо накладывает свою печать на весь политический режим. Основным закон олигархии есть установление ценза, как условия для участия в управлении государством. Кто больше имеет, наделяется большими правами, имеющий меньше наделяется меньшими, а неимущие вообще изъяты из участия в власти. Пороки олигархического государства многочисленны, хотя в нем сохранилась еще некоторая доля добродетели. Главный порок — это утрата государственного единства: государство распадается на две части, на два города — на город богатых и город бедных, они стоят друг против друга, как два враждебных лагеря. Подобное государство теряет способность вести войну, защищать себя, так как богатые могут ее вести, вооружая бедноту, а вооруженных бедняков они боятся более, чем внешнего врага. Пороком олигархии является и многоделание: плутократический человек стремится захватить в свои руки как можно больше дел, хочет заниматься и земледелием, и торговлей, и военным делом. В олигархическом государстве образуется категория людей деклассированных, которые, обеднев, не имеют никакой профессии, не заняты никаким делом и живут как трутни в пчелином улье. Многие из них становятся профессиональными нищими, ворами, грабителями и т. п. Олигархическому государству соответствует и душа олигархического челове-

ка: объятая страстью к обогащению, чуждая к стремлению к духовным ценностям, она сохраняет все же некоторую долю приличия, не позволяющего открыто показывать все свои дурные стремления. Душа эта обнаруживает ту же двойственность, как и сам олигархический государственный порядок.

В порядке регресса олигархия постепенно превращается в демократию, которую Платон считает предпоследней ступенью в процессе дегенерации государственных форм. При описании демократии изложение Платона теряет четкость, изобилует длиннотами, порою высказывает характер иносказательной притчи, — показатель того, что философ наш утрачивает способность к вполне объективному изображению явлений, среди которых протекала его собственная жизнь. Олигархический порядок вырождается в демократию оттого, что сыны бережливых отцов становятся растратчиками накопленного отцами состояния. Они теряют последние сдерживающие центры в смысле безудержного стремления к роскошной жизни, которая становится единственной целью их существования. У них нет уже более тех приличий, которые сдерживали олигархического человека. Пропадает всякое понятие о чести, о том, что выше и что ниже. Каждый бедняк начинает думать, что он ничем не хуже богатого, который существует только благодаря трусости бедных. Истинная демократия рождается в тот момент, когда беднота захватывает власть, предаёт истреблению одну часть состоятельных граждан, другую подвергает изгнанию, а с оставшимися в живых начинает на равной ноге управлять государственными делами. Демократия это — режим людей, захлебывающихся от свободы, свободы во всем, и в слове, и в действиях. Каждый может в нем делать, что хочет. Здесь — все позволено; и каждый устраивает свою жизнь на собственный лад. Такая свобода нравится, как пестрая одежда по вкусу детям и женщинам. Демократия кажется наиболее прекрасным из всех

политических режимов и наиболее легким из них. Безграничной свободой обусловлено здесь безграничное разнообразие способов жизни. Таков и демократический человек, лишенный всякого постоянства, воплощающий в себе множество различных характеров и типов. Особенностью его является полное неуважение к авторитету. В демократии учителя испытывают страх перед учениками, дети ставят себя на равную ногу с родителями. Рабы и рабыни пользуются здесь той же свободой, как их господа. Даже животные становятся здесь свободными и наглыми. Лошади и ослы выступают здесь свободно и с достоинством, беззастенчиво толкая прохожих. Едва ли где ярче проявились политические симпатии и антипатии Платона, чем в этом описании демократии. Читая его, мы начинаем понимать те подсознательные стремления, которые толкали философа к созданию его знаменитого диалога. Платон не любит свободы и хочет порядка. По настроениям своим он реакционный мыслитель, которому спартанский казарменный строй милее, чем прославленные Периклом Афины. Платон хочет упорядочить не только внешнюю жизнь людей, но и их внутренний мир, их умонастроения, мысли и чувства. Он хочет привить им единую обязательную доктрину. Платонова политическая система есть единственный в своем роде образец идеократии. По духу своему она ближе всего к тому, что ныне носит имя фашизма — и не без основания идеологи современного фашизма не раз высказывали свое сочувствие Платонову политическому идеалу.

Демократия для Платона является переходной формой к тирании. В демократическом государстве с большой интенсивностью развиваются те болезненные процессы, зачатки которых наблюдались уже в олигархии. Черезмерная свобода есть лучшая почва для произрастания тиранического рабства. Население демократического государства расслаивается на три класса: на класс бездельников и тунеядцев, которые наполняют городские трибуны и не дают никому ска-

зять слова: на класс приобретателей, который копит деньги, как мед, служащий пищей для обитателей пчелиного улья; и, наконец, на класс мелких собственников, мало интересующихся государственными делами. Этот класс есть самый многочисленный и в его руках лежит судьба государства, когда дело идет о народных голосованиях. Класс этот не имеет политической программы, не склонен к определенным решениям и у него нет вождей. Демократические вожди по настроениям своим менее всего демократы, в них всегда живет тайный олигарх. Народ всегда предпочитает одного вождя многим — и потому тиран всегда рождается из демократических олигархов. Достаточно подобному олигарху окончательно потерять совесть и, при поддержке толпы, начать проливать кровь, казнить и изгонять людей, совершать другие преступления — и тиран готов. Первый акт тирана это — поднять народ против имущих классов. Тогда начинается гражданская война, которая может кончиться или изгнанием тирана, или его победой. Тиран-победитель живет, ненавидимый своими врагами. Его первое требование к народу — дать ему телохранителей для охраны его безопасности.

Судьбы платонизма в политике. Есть основание предполагать, что Платон, как политик, был очень известен во время своей жизни. Только этой известностью можно объяснить его приглашение в Сицилию для осуществления исключительно политических планов¹⁾. Существуют указания на участие его в других политических начинаниях предпринимавшихся в его время. Основанная им Академия по задачам своим была философской школой, которая не чуждалась политической деятельности. Ученики этой школы не раз призывались к

¹⁾ Платон, как он сам рассказывает в дошедших до нас своих письмах, три раза ездил в Сицилию к сицилийским тиранам, где, при помощи пифагорейцев, хотел осуществить свои политические планы, — и каждый раз неудачно. См. *Howald, Platos Briefe, Zürich.*

ней и в ней участвовали, как например в Сицилии или в Малой Азии, где двое из них, Эраст и Кориск, пытались проводить политические планы Платона под покровительством незначительного тирана Гермия. Социально-политические опыты платоников не имели успеха, ибо время работало против них. Историческая судьба влекла эллинский мир не в сторону раздробления на незначительные аграрные государства-города, но в сторону образования огромных государственных единств, огромных империй, вроде империи Александра Великого и Октавиана Августа. Историческая судьба сделала так, что наиболее известный питомец Академии, Аристотель, оказался воспитателем первого из них, а Цицерон, которого называли «платоником», оказался идеологом римской императорской власти, которая вовсе не была вдохновлена социальными идеалами Платона. Политически Аристотель отказался от значительной части идейного наследства, переданного ему учителем и стал образцом антиутопического и научно-эмпирического решения социально-политических проблем. Мы увидим, что именно эта, идущая от Аристотеля ветвь платоновой школы оказала наиболее выдающееся влияние на политические понятия и на политическую науку в позднейшей Европе. Политический же платонизм в тесном смысле этого слова соединился с пифагореизмом и образовал ряд сект, которые не играли никакой значительной роли в политических идеях и движениях последующей греческой и римской истории. Отголоски отдельных политических идей Платона можно услышать то там, то здесь в течение всего последнего периода греко-римской истории (в частности в завоевавшем мир христианстве), но мы тщетно искали бы здесь признаков возникновения какой-нибудь платонической школы и каких-либо проектов общественного переустройства в духе платонизма.

Прямое влияние политических идеалов Платона замечаем мы только, начиная с эпохи Возрождения. Некоторые из социально-политических утопистов но-

вого времени, Томас Мор, Саванарола, Морелли, несомненно подражают Платону. Но «генеральная линия» новейшего европейского социализма и коммунизма, начало которой кладут «социалисты-утописты», Сен-Симон, Фурье, Оуэн, и которая завершается марксизмом, зарождается и развивается без заметного влияния Платоновых идей. И только тот особый вид коммунизма, который связан с католичеством, вырос не на европейской почве и не оставил после себя никаких заметных следов, — именно, коммунистическое государство, основанное в XVII веке иезуитами в Парагвае, имеет удивительное сходство с Платоновым государством. Без специального исследования нельзя решить, оказала ли на учредителей этого государства прямое влияние Платонова идея, с которой образованные иезуиты, разумеется, были знакомы, или их план возник совершенно самостоятельно, без подражания Платонову государству. Во всяком случае их общие черты не могут не поразить нашего воображения. Форму правления в этом государстве можно назвать аристократией или даже теократией, поскольку правящий иезуитский отбор считал себя исполнителем божественной воли среди краснокожих. Население было разделено на две касты — иезуиты-монахи, как правители, и краснокожие, как управляемые и опекаемые. Правители были «отцами» и учителями управляемых, последние же — воспитываемыми на религиозных и моральных основах «детьми». Переход из одной касты в другую был исключен: высшее, чего мог достигнуть индеец в своей жизни это — стать надсмотрщиком над рабочими, как бы фельдфебелем при офицерах. Краснокожие с младенчества подвергались социально организованному воспитанию. Только грудные младенцы оставались на попечении матери, остальное молодое поколение поступало в распоряжение государства. Правящая каста определяла род занятий ребенка и при помощи особого воспитания превращала его в специалиста, который должен был исполнять опре-

деленные функции в течение всей своей жизни. Самостоятельный выбор профессии был невозможен. В специальной системе воспитания большую роль играла музыка. Форму хозяйствования можно назвать аграрным коммунизмом. Частная собственность почти что не существовала, — разве только на предметы домашнего обихода. Государственное хозяйство было автаркическим, краснокожее население удовлетворяло собственными средствами все свои потребности, ввозилось только железо и соль. По многим свидетельским показаниям население этого государства жило в значительном материальном довольстве, но в нем отсутствовало всякое чувство самостоятельности человеческой личности²⁾.

Государство Парагвайских иезуитов умерло, оставив после себя только развалины. Если в нем и присутствовали некоторые платонические влияния, то они исчезли вместе с ним, и не было никаких признаков их воскрешения вплоть до событий, следующих за Первой мировой войной. Воскрешения платонизма в политике вряд ли кто-либо ожидал, но он воскрес, и не как продукт сознательного исполнения древних планов обновления человеческого общества, но как плод стихийного творчества новых политических форм, приспособляющихся к новым условиям классовой борьбы в эпоху империализма и империалистических войн.

В первый раз мы услышали от итальянских фашистов, что они строят Платонову Государство!.. Наряду с ними немецкие государственеды и философы еще до водворения нацистского режима пытались формулировать идею нового, «истинного» и «справедливого» государства. («Der wahre Staat»), нередко ссылаясь на Платона и опираясь на его философский авторитет³⁾. В идее разделенного на сос-

²⁾ Graf von Hoenzenbroech, Der Jesuitenorden. Eine Enzyklopädie aus den Quellen zusammengestellt, Bd. I, S. 768.

³⁾ Andreae, Schmollers Jahrbuch, 1() %, S. 1047.—O. Spann, Der wahre Staat, 1930, etc.

ловия, корпоративного государства они видели нечто «сверхвременное». В Платоне не хотели видеть только автора теории идей и гносеолога — они видели в нем прежде всего «воспитателя», гениального учителя, который пытался создать теорию «происхождения и развития истинного ядра человеческой души». Развенчанные ныне пророки германского национал-социализма прорицали, что Платон хотел спасти свой народ «при помощи насильственной и последовательно проведенной диктатуры, т. е. делали из него прямого предшественника «фюрера». Разные националистические писатели доказывали, что национал-социалистическое государство есть образ и подобие Платонова: партия аналогична философам, “Wehrmacht” — стражам, а различные национал-социалистические установления хозяйственного характера — опыт решения той проблемы, которую не решил Платон, — опыт организации жизни трудового народа. В Платоне видели гениального предшественника человеческой евгеники и последовательного расиста, который не умел еще мерять черепа и определять цвет волос, но бесспорно много думал об образовании человека высшей расы. Таким человеком был для него «гармонически развивший душу и тело, испытанный на войне и в делах мира, прекрасный собою и правдиво высоко качественный государственный воин-страж». Платонов политический проект имел все шансы стать настольной книгой для послевоенной политики в случае немецкой победы. В католической Хорватии, во время режима Анте Павелича, был переведен на хорватский язык диалог о «Государстве», в предисловии к которому указывалось, что это есть мудрейшее политическое сочинение, по образцу которого должно быть построено всякое нормальное государство.

Человеческая фантазия проявляется гораздо более в познании природы, в технике, в различных технических изобретениях, которые древнему греку показались бы настоящими чудесами, чем в политике,

где человеку мало удастся выдумать нечто принципиально новое. Новейшие политические формы сильно отличаются от платонизма в некоторых своих деталях, в свою очередь часто связанных с техническим прогрессом нового человечества, но в основных своих принципах они зачастую повторяют то, что две с половиной тысячи лет тому назад знали уже и отлично понимали просвещенные эллины.

Г л а в а 6

АРИСТОТЕЛЬ (384-322)

Философию Аристотеля можно назвать энциклопедией греческой науки. В огромном количестве сочинений он систематизировал всю сумму греческого знания, начиная от самых высших философских спекуляций и кончая чисто эмпирическими наблюдениями и сведениями, которыми обладали его современники. В некоторых областях знания, например, в логике, мысли его были столь основоположными, что их нельзя считать превзойденными даже в наши дни. Далеко не все его сочинения дошли до нас, и современные историки философии в особенности заинтересованы «потерянным Аристотелем», восстановление теорий которого сильно меняет обычный взгляд на пути развития его системы и на некоторые ее существенные детали. То, что до нас дошло в качестве сочинений Аристотеля, зачастую представляет собою не систематически разработанные и цельные, самим автором изданные книги, но более или менее случайные собрания различных трактатов, объединенных в одно, часто искусственное целое последующими поколениями его учеников, читателей и переписчиков. Из политических сочинений до нас дошла книга под названием «Политика», не упоминаемая в древних списках Аристотелевых трудов, как отдельное целое. Она представляет собою довольно явный пример композиции, в которой нет цельного плана

и последовательной разработки проблем: главы в ней несомненно перепутаны, отдельные вопросы, которые автор ставит и обещает разрешить, не находят этого решения, что указывает на пропуски, постигшие это сочинение в течение многих веков. Из других политических сочинений, которые упомянуты в древних списках, до нас дошла одна глава из колоссального труда, содержащего описание 158 конституций греческих государств. Это — отрывок, известный под именем «Государственный строй Афин». Приписываемое Аристотелю в древности собрание конституций варварских государств до нас не дошло.

Если взять содержание «Политики», то мы видим, что ее не было бы без Платонова «Государства» и его «Законов». Так много в ней навеянного платонизмом, так много обусловленного проблематикой Платоновских диалогов. Те же проблемы, хотя совсем иной способ их решения. В «Политике» не так уже много говорится о Платоне. За исключением прямой полемики в главе 5 второй книги, имя учителя упоминается очень редко, но подразумевается везде, где поставлен серьезный вопрос. «Политика» есть в своем роде антитеза платонизму, принявшая тезы последнего, как исходные пункты, но развивающая их в направлении прямо противоположном. Наиболее острые и принципиальные несогласия Аристотеля с Платоном развиваются по четырем линиям — по линии политической, социально-экономической, философской и, наконец, по линии методологической. Последующее изложение будет посвящено их рассмотрению в названном порядке.

Политическое расхождение ученика с учителем формулировано в положении, что в нормальном государстве должен быть организован альтернативный порядок власти и подчинения — и это является основным условием свободы в государстве. Каждый гражданин должен уметь и властвовать и подчиняться. Если нельзя устроить так, чтобы все граждане властвовали в одно время, то нужно, чтобы они пе-

риодически получали власть. Только общее равенство есть спасительный принцип государственной жизни. Никакого другого отношения не может быть между «свободными и равными», то есть между истинными гражданами государства, которыми вовсе не является все государственное население. Аристотель воспринимает, следовательно, принцип античного демократизма, который Платон решительно отвергает в «Государстве» и к которому более примирительно относится в «Законах». Скептически говорит он об аристократизме, составляющем душу Платоновской политики в главном его политическом сочинении: если где-нибудь найдутся такие люди, которые будут превосходить других смертных, как их превосходят боги и герои и в смысле физическом, и в смысле духовном, и если их превосходство будет самоочевидно для других людей, то, разумеется, таким людям должна быть присвоена власть над смертными; но такое превосходство вещь редкая и спорная. Оно приписывалось царям Индии, замечает Аристотель, желая подчеркнуть сомнительный характер этого факта и, может быть, намекая на восточно-кастовый характер Платонова совершенного государства. Установление вечной власти стражей и философов может привести только к одному — к гражданской войне. Нельзя стремиться к тому, чтобы государство в целом было счастливо, когда его вечные правители будут лишены элементарных условий сносной жизни.

Правление философов, следовательно, откинуто, как установление вредное и не реальное. Нормой правильного государства объявлен противоположный принцип: каждый гражданин должен уметь и властвовать и подчиняться, так как подчинение есть хорошая школа для властвующих. Таково основное политическое расхождение обоих философов, за которым следует не менее важное, социально-экономическое.

Аристотель подвергает критике тот социально-экономический режим, который Платон проектировал

в своем государстве — режим хозяйственного и бытового коллективизма. Есть три возможности, говорит он, организовать общественную жизнь в государстве: или все должно принадлежать всем, или не должно быть вообще ничего общего, или одни вещи должны быть общими, другие — должны принадлежать отдельным лицам. Средний из названных случаев Аристотель считает немыслимым и неосуществимым, так как государство есть род общества, а в обществе должно быть нечто общим, например, земля, которая образует общую территорию для жительства граждан. Вопрос только в том, как далеко должна идти такая общность, — так ли далеко, как это утверждает Сократ у Платона? Впрочем, замечает Аристотель, Платонов Сократ воздерживается говорить о деталях этой общности. Предположим, однако, что она интегральна. В таком случае, утверждает Аристотель, пропадает само понятие государства. Государство всегда представляет собою некоторое множество и, если мы преувеличим его единство, то государство превратится в семью, семья — в отдельного индивидуума. В семье всегда больше единства, чем в государстве, в отдельном человеке больше единства, чем в семье. Государство ведь не полк солдат, который состоит из одинаковых воинов. Государство состоит из принципиально различных, находящихся во взаимодействии частей. Преувеличенное единство подходит более к клановому устройству первобытных племен, а не к развитому государству.

Что касается до общности имущества, которое предлагает Платонов Сократ, то главный его недостаток в том, что об общей собственности люди всегда менее заботятся, чем о личной. Самая мысль о личной собственности доставляет человеку большое удовольствие. Кроме того, личная собственность предпочтительнее и с моральной точки зрения. Она дает человеку возможность помогать другим людям, она — условие щедрости, которая теряет смысл там, где введена собственность коллективная. Еще более рез-

ко отзывается Аристотель об общности жен и детей, которую Платон хотел ввести в своем государстве. При таком порядке трудно удержаться от ссор, физической расправы, убийств и т. п. Коллективный порядок в семейных отношениях угашает родственные чувства. Если каждому гражданину принадлежало бы 1000 детей, то ясно, что он мало стал бы о них заботиться. Как малая доза меда, растворенная в большом количестве воды, утрачивает свою сладость, так и семейные чувства угасают в коллективизированном порядке. Обобществление семейных отношений допускает возможность кровосмешения, что Аристотель считает фактом отвратительным.

Расходясь со своим учителем в вопросе о тотальной коллективизации жизни, Аристотель склонен, однако, сохранить целый ряд мероприятий, по духу своему довольно близких Платонову идеалу. Он только смягчает Платоновы проекты, лишает их крайностей. Так, он является сторонником детального регулирования брачной жизни граждан путем применения обязательной евгеники, подобно той, которая применяется к животным в целях получения хорошего потомства. Он предлагает ввести особый режим для беременных женщин, отправляя их каждый день в храм богов, покровителей рожениц. Он создает государственную систему воспитания детей, единственная цель которой — служение государству. Так как государство преследует одну общую цель, то и воспитание детей должно быть общим. Ошибочно смотреть на человека, как на хозяина своей собственной личности, человек должен принадлежать государству, он не более, как часть его. Настаивая на индивидуальной обработке земельных участков, Аристотель не отрицает того, что продукты труда целесообразно отдавать в общее употребление, — пожелание у Аристотеля чисто академического характера, если не считать общих трапез («сисситий»), к которым он не относится отрицательно.

Аристотель нигде не говорит прямо о своих расхождении с Платоном в вопросе об отношении политики к философии. Однако, резкое расхождение здесь само собою бросается в глаза. У Платона, как мы видели, истинная политика сливалась с философией, как познанием мира идей вообще и идеи верховного добра, в частности. Это верховное добро политик и призван воплотить в жизни совершенного государства. У Аристотеля, напротив, политика эмансипируется от философии и становится наукой практической, то есть такой, цель которой указать путь к правильному действию. Политика черпает свои основы не из «первой философии» или «метафизики» Аристотеля, но отчасти из этики, отчасти из опыта. Отрыв ее от «первой философии» столь решителен, что основные понятия или категории, сформулированные в последней, не находят в политических исследованиях прямого применения. Если позднейшие комментаторы и пытались применять их к политике, то из этого получались довольно искусственные конструкции.

У Аристотеля, наконец, изменяется по сравнению с Платоном и самое понятие политики. Платон упрекал Перикла и других знаменитых греков в том, что они не сумели научить своих детей добродетели, так как не были достаточно мудрыми. Аристотель, напротив, считает, что мудрость есть высочайшее теоретическое знание о последних вещах — и менее всего подобает требовать достижения его от политиков. В полном смысле таким знанием обладают существа высшие, чем люди. От политика требуется только, чтобы он обладал практической смекалкой. Перикл, как и все люди, обладающие талантом правильно подмечать жизненные выгоды для себя и для других людей, является практически сметливым. Из этой категории людей выходят хорошие домохозяева и политики. Подобная сметливость есть особый род мастерства, а не основанное на познании искусство. Сметливость есть способность действовать, руковод-

ствуясь правым разумом на благо человеческому роду. Сметливый человек всегда останется таковым, он не может забыть сметливость, тогда как всякое знание можно утратить через забывчивость. Сметливость имеет дело с земными вещами, которые приходится обсуждать и рассчитывать. Но это не наука, формулирующая всеобщие и необходимые истины. Это род знания, имеющий дело с конкретными человеческими отношениями. Оттого часто бывает, что люди, ничего не понимающие в науке, обладают большой природной смекалкой.

Но если политиком руководствует только его сметливость, то зачем же тогда строить особую политическую науку? Строить нужно потому, что и в сметливости содержится некоторый познавательно-рассуждающий элемент — элемент особого знания. Политика есть особая практическая наука, могущая помочь политическому расчету. Предпосылкой политики не являются самоочевидные истины, составляющие основу теоретического знания. Политика формулирует только относительные истины, сохраняющие силу для известного количества случаев. Следует признать показателем полной некультурности предъявлять требования математической точности во всех тех вопросах, которые касаются практических проблем человеческой жизни.

Эмпирический метод, примененный Аристотелем, позволил ему значительно расширить самое понятие «политики» по сравнению с тем, как понимали его его предшественники. «Политика» Аристотеля не есть только учение о наилучшем государстве, как это было у Платона. «Политика» Аристотеля есть и социология, и общая теория государства, и теория конституционного права, и даже учение о вопросах экономических. В то время, когда жил великий стагирит, не существовало современной специализации знаний, отдельные их части не были столь дифференцированы, как это мы наблюдаем в наше время. Аристотель не делал ни малейшей попытки выделить

«политику» из других наук о государстве, он не ставил «политике» особого, только ей свойственного задания, отличного от целей и приемов других наук о государстве. Но он сумел предельно расширить круг проблем, изучаемых «политикой», по сравнению с теми, которые исследовал Платон. Учение о «наилучшем государстве» это основная проблема Платона, вошла в «Политику» Аристотеля только как часть, вовсе не занимающая первое место.

Вопрос о наилучшем государстве. Мы убедились, что решение названного вопроса у Платона имело два варианта, так сказать «программу максимум» («Государство») и «программу минимум» («Законы»). Аристотель еще более детализирует мысль Платона. По его мнению, ученый, занимающийся политикой, должен поставить три отдельных вопроса, а именно: 1) вопрос, какая наилучшая форма сама по себе, соответственно с идеалом, к которому мы стремимся, 2) вопрос, какая форма является лучшей при известных условиях и в том случае, когда людям не удастся осуществить идеал? 3) вопрос, какая государственная форма является наиболее прочной, независимо от принципов, лежащих в ее основании, и в зависимости от условий, при которых она возникла и должна существовать?

Если начать с первого из названных вопросов, то Аристотель решительно высказывается против того, чтобы составлять несбыточные проекты. Можно считать, что великий стагирит скрыто полемизировал со своим учителем, когда говорил, что в наше время одни политические писатели исключительно занимаются вопросом о самом совершенном, наилучшем образом оборудованном государстве, другие же списывают конституции, наиболее часто встречающиеся в жизни, и начинают хвалить одну из них, например, лакедемонскую. На самом деле, следует говорить о государственном устройстве, легко осуществимом при существующих условиях и ценимом людьми. В политике, как и во всех других практи-

ческих дисциплинах (например, в медицине или в спорте), нужно иметь понятие не только о том, что есть наилучшее, но и о том, что осуществимо. Это и есть главная политическая проблема, — оттого вопрос о наилучшем государстве отодвигается на второй план и на него в «Политике» нет систематически разработанного ответа. Возможно, что это зависит также от компилятивного характера сочинения, испорченности текста, перепутанности глав. Все же имеется несколько текстов, на основании которых можно судить, как Аристотель представлял такой строй. Мысль одного из этих текстов содержит чисто формальное определение: лучший государственный строй тот, в котором управляют лучшие люди. При этом условии всякая государственная форма может быть наилучшей — будь то демократия, аристократия или монархия. Более существенный характер имеют рассуждения, с которых начинается IV книга «Политики». Учение о наилучшем государстве, говорится здесь, предполагает решение вопроса, какой образ человеческой жизни нужно считать наиболее желательным? Если вопрос этот не решен, познание государственного идеала становится невозможным. Следует решить также вопрос, является ли идеал человеческой жизни тем же самым для отдельной личности и для целого общества? Вопрос этот, замечает Аристотель, я много раз рассматривал в моих эзотерических (предназначенных для большой публики) сочинениях, так что о нем в «Политике» будет сказано очень кратко. После этого в тексте следует краткое изложение учения о моральных ценностях, напоминающего взгляды Платона. Ценности разделяются на телесные и духовные, последние ставятся выше первых. Высшими добродетелями считаются мужество, справедливость, мудрость и умеренность, — как для отдельного человека, так и для государства. Если отдельный человек и государство воплощают в себе эти добродетели, то они становятся тем самым наилучшими, достигают высшей степени бла-

женства. Между блаженством личным и блаженством политическим наблюдается полная гармония. Вопрос о гармонии этой становится предметом особого обсуждения и находит несколько другое решение в другом месте «Политики». Здесь специальную политическую добродетель Аристотель не решается отождествить с добродетелью нравственной. Добродетель примерного гражданина в государстве должна принадлежать всем и каждому, однако нет никакой необходимости, чтобы все примерные граждане были в то же время и морально хорошими людьми. Государство состоит из разных частей, как из разных частей — тела, души, мышления, воли — состоит и отдельный человек. Для каждой из этих частей не может быть одинаковой добродетели. Кроме того, существуют различные формы государственного устройства — в одних из них добродетель гражданина может совпадать с добродетелью хорошего человека, в других — может не совпадать. Во всяком случае эти два рода добродетели совпадают в совершенном государстве. Если считать подобным государством правление лучших (аристократию в смысле Платона), то в нем должно иметь место совпадение этих добродетелей.

Из приведенных мыслей Аристотеля видно, как идея чисто личной нравственности начинает обособляться от той связи с государством, которую мы наблюдаем у Платона. И вместе с тем этика начинает терять свою связь с политикой. Процесс этот достигает своего кульминационного пункта в том сочинении Аристотеля, которое носит имя «Этики Никомаха». Здесь Аристотель стремится обосновать нравственность на автономном индивидуальном сознании отдельной человеческой личности со всем разнообразием ее нравственного поведения. Этот этический индивидуализм Никомаховой Этики только в зачатках своих приметен в «Политике», где нравственное сознание человека еще остается связанным с государством и определено им.

Теория государства. При определении понятия государства у Аристотеля намечаются две тенденции, которые в изложении самого философа слиты, но различны по своему существу. Одну из них можно назвать нравственной, другою — социологической и историко-генетической. Государство, говорит Аристотель в самом начале своей «Политики», первее по своей природе, чем отдельное домохозяйство или каждый из нас в отдельности. Целое более необходимо, чем части. Если погибнет целый отдельный человек, то тем самым перестает существовать его нога или его рука. В словах этих формулирована основная теза органической теории государства — и так или иначе все позднейшие сторонники этой теории ссылались на вышеприведенные формулировки великого Стагирита. Эту тезу: «государство первее человека» нельзя понимать так, что будто бы во временном процессе истории сначала возникло государство, а потом родился человек. Ее нужно толковать в том смысле, что по своим нравственным целям, по своей этической ценности, государство выше, чем отдельный человек с его целями и жизненными задачами. И если человек эти высшие политические цели откинет, он превратится в животное: «человек без государства, говорит Аристотель, или Бог или зверь». «Государство, продолжает он, возникнув из естественных потребностей, становится учреждением для совершенной жизни». Такова этическая струя в понимании государства у Аристотеля — она примыкает к воззрениям Платона, для которого, как мы видели, государство было воплощением верховной из всех идей — идеи добра (ср. выше).

Струю эту нужно отличать от проблемы происхождения государства, как ее понимает Аристотель. Решая ее, Аристотель подводит государство под понятие общества (по-гречески «койнония»). Аристотель называет различные виды обществ, которые можно было бы разделить на две группы — на искусственно

образованные и на происходящие путем естественным. К первым принадлежат фратрии, содружества в целях общего принесения жертв, увеселительные общества, общества для совместных путешествий и т. п. Подобные общества нельзя считать за образования прочные и длительные — они часто распадаются из-за незначительных внутренних трений и недорозумений. Другое дело общества, основанные на естественных связях, к каким принадлежат семья, поселение, как совокупность семейств, и государство как совокупность поселений. Широко известно Аристотелево определение человека, как животного политического. Многие, приводящие это определение (даже люди ученые), не обращают внимания, что склонность к жизни в государстве или политическая природа человека для Аристотеля вовсе не является его единственным свойством. «Человек, — говорит Аристотель, — более склонен к жизни в семье, чем к жизни в государстве». Семейный инстинкт, инстинкт продолжения рода, хочет сказать великий стагирит, есть склонность более первичная, с точки зрения генетической, чем стремление жить в государстве. С точки зрения генетической семья, как общество, происшедшее из этого инстинкта, родилась ранее политических союзов и эти последние произошли в результате расширения отдельных семейств. Этот взгляд Аристотеля на государство, как на разросшееся семейство, некоторые из современных ученых считают основанным на чисто эмпирических данных и потому истинным. Аристотель будто бы своими глазами наблюдал переход семейного быта некоторых примитивных греческих племен в более широкие сообщества политического характера. Это наблюдение Аристотеля может служить будто бы опровержением теорий новейших социологов, утверждающих, что первичной формой человеческих обществ были орда или клан, а не индивидуальная семья, и что первичные отношения между родителями и детьми строились

не на преобладании отца семейства, но на преобладании матери — на матриархате. Но ведь совсем не доказано, что те греческие племена, о которых говорит Аристотель, стояли на низшей ступени общественного развития и не пережили уже в своей прошлой истории первичной ступени клановой жизни. Любопытно отметить указание Аристотеля на то, что ему известны племена, стоящие на более низкой ступени культуры, чем греки, и не знающие индивидуальной семьи. Так, говорит он, в Ливии существовала общность жен, и дети распределялись по родственному сходству с теми, от которых они фактически произошли. Сами греческие племена в раннем периоде своего развития не знали индивидуальной семьи. В дошедших до нас фрагментах из Аристотелевских утерянных сочинений имеются намеки на существование матриархата у эфиопов, что подтверждается также текстом из «Политики». С названными указаниями не только согласуются свидетельства Геродота и Страбона, но и некоторых позднейших аристотеликов (Гераклита Понтийского). Таким образом те происшедшие из разросшихся семей патриархальные государства, о которых говорит Аристотель, и для него самого не являются наиболее первоначальными формами политического быта. Все это доказывает, что «Политику» Аристотеля никак нельзя считать инстанцией, неопровержимо доказывающей, что индивидуальная семья была первичным типом человеческих обществ. Что же касается до тех государств, среди которых жил Аристотель, то он действительно считал их совокупностью разросшихся семейств и поселений, но в то же время старался пополнить это определение введением ряда других признаков. Из подведения государства под понятие общества вытекает, что живущий в государстве человек есть «животное общественное». Он есть также «животное хозяйствующее», наконец, самое известное определение, «животное политическое».

Соединяя этический и историко-генетический (социологический) момент в определениях Аристотеля, мы получаем следующую формулу: «государство есть сообщество родовых групп и поселений для жизни совершенной и самодостаточной». Политическое общество существует не для того только, чтобы жить вместе, но и для деятельности, направленной к добру.

Дальнейшее изложение теории государства начинается с характеристики государственной власти. Аристотель решительно отмежевывается от патриархального учения о власти, которого придерживались многие его предшественники. По патриархальной доктрине нет качественного отличия власти отца семейства и домохозяина от власти главы государства. Различие это только количественное — государство есть ничто иное, как большая семья, и власть главы государства — увеличенная власть отца семейства. Аристотель считает ошибочной эту патриархальную тезу и формулирует взгляд на принципиальную, качественную разницу отеческой и государственной власти. Первую он называет властью деспотической (хозяйской), вторую — политической. Политическая власть есть власть над свободными и равными. Важно, чтобы тот, кто политически властвует, умел в то же время и повиноваться, в политических отношениях власть и подчинение альтернативны. Совсем другой характер имеет деспотическая власть или власть хозяина над рабами и членами семейства («деспотес» по-греч. «хозяин»). Хозяйская власть имеет преимущественно монархический характер; отец семейства в доме распоряжается, как единоличный владыка, как монарх. Этот характер власти соответствует примитивным человеческим отношениям, существовавшим тогда, когда люди жили поселениями, состоящими из разросшихся семейств. Все они были родственниками и управлял ими старший в роде, патриархальный монарх. Об этих отношениях говорит Гомер, описывая жизнь циклопов: «Каждый из них сам

издает закон для своих детей и жен». Существует и отдельная наука для рабов и для господ. Первая состоит в том, чтобы дать рабу необходимые знания, например, научить его поварскому искусству. Вторая стремится научить господ управлять рабами. Наука эта не включает в себя ничего великого и почтенного, она состоит в умении приказывать рабу, что он должен делать. И многие из господ избавляют себя от этой неприятности, поручая заведывание рабами управляющим, а сами занимаются политикой и философией. Аристотель называет еще особую науку о приобретении рабов, которую с одной стороны отождествляет с военным делом и охотой, с другой — считает особым родом знания о приобретении экономических ценностей. Тем самым подчеркиваются два основных способа добычи рабов в древнем мире — добычи при помощи простого захвата и добычи через куплю-продажу.

Особое место у Аристотеля занимает наука об управлении домом или экономия. Это есть наука о власти домохозяина над женами и детьми и над всем домоустройством. Она есть власть в чужом интересе — в интересе подчиненных. Она предполагает служение общей пользе, включая и пользу самого домохозяина. Она уподобляется искусству врача, руководителя гимнастики и т. п. В новейшей европейской науке не раз власть в чужом интересе, власть социального служения выдвигали в качестве основного признака некоторых особых (публичных) правовых отношений.

В истории политических учений существовало мнение, что античной теории государства было чуждо понятие верховной власти или суверенитета. Понятие это будто бы родилось в средневековом, феодальном обществе, в котором возникли силы, оспаривающие у государства первенство власти и вынуждающие его настаивать на своем верховенстве. Идея суверенной власти родилась будто бы из конкуренции светских

монархов с феодальными сеньерами, с римским престолом и властью Империи, притязавшими на верховенство над властью светских монархов. Изучение «Политики» Аристотеля убеждает нас в неверности названной теории. Для Аристотеля суверенитет государственной власти был фактом само собою разумеющимся и не нуждающимся в особых доказательствах. Всякое государственное устройство или всякая конституция государства есть ничто иное, как порядок образования государственных властей и в особенности власти наивысшей. Кто правит в государстве, тот и является носителем суверенитета. Способ управления государством и есть проявление суверенитета. Эта «высшая власть» по содержанию своему сводится к следующим правам: к объявлению войны и заключению мира, к заключению международных договоров и их прекращению, к изданию законов, к праву присуждать к смерти казни, изгонять из государства, конфисковать имущество, назначать на высшие должности, осуществлять финансовый контроль. Для Аристотеля не представляет никакого сомнения, что эта «высшая власть» может иметь различных носителей в государстве, что она может так или иначе распределяться между ними. Могут существовать различные «власти», наделенные суверенными правами. В этом смысле Аристотеля можно считать сторонником теории разделения властей, принимая во внимание, что у него названная теория не имеет юридического характера, присвоенного ей в новое время. Аристотель не имеет юридического понятия о «государственном органе», «государственных функциях», тем более о «юридической личности» государства. Вопрос у него ставится чисто конкретно, без всякого стремления к гипостазированию государства и его власти. Отправным пунктом для него является простейший тип государства — непосредственная афинская демократия, где все истинные граждане определяются двумя признаками — правом участвовать в народном

собрании и правом быть судьями. Все названные граждане и являются «участниками во власти» и ее носителями, «архонтами». Так как смешно было бы, говорит он, если бы люди, обладающие всеми правами верховной власти, не были бы ее носителями. Носителями власти являются и все низшие чиновники (магистраты). Аристотель указывает на отсутствие в греческом языке особого понятия, которое отличало бы высших носителей власти от низших и предлагает назвать первых носителями постоянной власти, то есть первоначальной, производной, тогда власть вторых будет «временной» (производной). В демократии, которую имеет в виду Аристотель, право участия в народном собрании и исполнения судебных функций есть выражение суверенитета и потому полноправные граждане должны называться «суверенами». Но этот суверенитет может различно распределяться между гражданами — или на принципе их равенства или по принципу разного достоинства. Всю сумму суверенных прав можно разделить на три вида их — на право решения основных государственных дел при помощи голосования, на право управления в общем смысле этого слова и на право исполнять судебные функции — прототип учения о «разделении властей» и «распределении функций», которое мы находим в последующем европейском учении о государстве.

Кроме власти, существенными моментами в понятии государства являются, как мы видим, население и территория. Что касается до населения, то у Аристотеля нет понятия «народа» или «нации», которое вводится в учение о государстве новой европейской наукой. Для античной теории «государства-города» не существует еще «нации», место которой занимает просто «совокупность граждан». Гражданство устанавливается, во-первых, по рождению. Настоящими гражданами нужно считать тех, родители которых имели права гражданства. Из граждан исключаются, стало быть, метэки, лица, происходящие из

смешанных браков, иностранцы и т. п. Однако, Аристотель не придает этому признаку абсолютного значения. Он считает, что понятие гражданина меняется в зависимости от формы государственного устройства и подчеркивает, что в некоторых случаях права гражданства получают и вышеназванная категория исключенных из граждан лиц. Во-вторых, гражданство устанавливается правом участия в основных государственных функциях. Но так как подобное участие устанавливается государственной конституцией, то и эта последняя может считаться необходимым элементом государства. Сами по себе люди, будь то граждане или просто жители государства, представляют собою элемент текучий, — люди умирают, рождаются, население передвигается, изменяется, как вода в реке. И если тем не менее мы реку считаем той же самой, то не по признаку ее воды. Постоянным элементом государства является основной его закон. Если население изменилось, но конституция осталась той же самой, то тем самым осталось и государство, и наоборот, если конституция изменилась, то население осталось тем же самым, — мы имеем дело с новым государством. Существует певческий хор комический и трагический, — и это его свойство не зависит от того, изменились ли певцы или остались теми же самими. Совсем особый вопрос замечает Аристотель, остается ли государство, при изменении своей конституции, связанным своими старыми обязательствами? Постановка названного вопроса лишний раз убеждает нас в том, что, несмотря на всю разницу социальных условий, перед античным государством вставали те же проблемы, какие стоят перед современными государствами в наши дни.

Равным образом и территория не является для Аристотеля необходимым и определяющим признаком государства. Ясно, говорит он, что государство не есть совокупность людей, определенная одним общим местожительством. Пелопонес не станет одним

государством от того, если окружить его одной стеной. Не станут одним государством Коринф и Мегара, если два места, на которых они существуют, образуют одно целое. Население государства не должно быть очень многочисленным, а территория не очень большой. Всякая вещь имеет свою меру: корабль величиной в два стадия перестает быть кораблем. Государство с очень большим населением перестает быть государством и становится «народом». Также не может оно иметь и слишком большой территории, вроде Вавилона. Граждане для исполнения своих публичных обязанностей должны знать друг друга; государство должно быть «обозримым». В слишком большом государстве население не знает, кто им властвует, и герольд не сможет созвать его на народное собрание. Слишком большое государство нельзя защищать, так как, если оно подвергнется нападению, то граждане узнают об этом разве только через три дня. Все эти аргументы показывают, что и в описание существующего у Аристотеля незаметно проникают элементы желаемого и должного. Составляя описание конституции варварских государств Аристотель, повидимому, не мог отрицать, что они суть государства. Но в то же время называя огромные государства просто «народом», он отрицал за ними истинно государственную природу, не считал их «настоящими». Видно, что в цитированных местах дело идет у Аристотеля о государствах нормальных, правильных, понятие о которых совпадает в «Политике» с эллинским «государством-городом». То, что с ними не совпадает, считается государственной аномалией.

Территория нормального государства должна быть достаточно плодородна, чтобы производить все нужное для пропитания и удовлетворять требованиям автаркичности. Нормальное государство должно обладать значительным флотом, чтобы быть в состоянии защищать себя и оказывать помощь соседям, — знакомый нам взгляд чистого афинянина, как гражд-

данина наиболее сильной морской державы. В этом пункте ученик не согласен со своим учителем, который, как мы видели, хотел как можно дальше отодвинуть свой город от морского берега. Аристотель детально рассматривает вопрос, какими духовными качествами должно обладать население нормального государства? Оно должно обладать духовными качествами эллинов, как наиболее совершенного из живущих на земле народов. Северные народы обладают мужеством, но ограничены в своих умственных и технических способностях. Они любят свою свободу, но живут безгосударственной жизнью и не умеют господствовать над другими. Напротив, азиаты наделены умственными и техническими способностями, но лишены мужества, отчего и живут в рабстве. Греческая раса занимает между ними среднее положение, совмещая в себе интеллигентность с мужеством. Греки любят свободу, способны к государственной жизни и могут, объединившись, покорить весь мир. Любопытно, как это проявление греческого империализма совмещается у Аристотеля с идеалом «замкнутого государства» вроде Афин в стилизации Платоновых «Законов». Человеческие представления о «нормальном» и «желанном» отражают в себе, обычно, черты эмпирически данного и существующего. Не мог избежать этого и такой гениальный ум, каким был великий стагирит.

Классификация государственных форм. Поставленный в этом параграфе вопрос издавна занимал, как мы видели, политическую мысль древних. Он связан у Аристотеля, с одной стороны, с идеей «правильного» государства, с другой стороны с вопросом о носителях высшей власти (суверенитета). Существует два рода властных отношений — власть в общем интересе и в общей пользе, и власть в частном интересе и в пользе самих властвующих. В отношениях между хозяином и работником, хотя и замешана польза последнего, однако преобладает всегда интерес хо-

зяина. Другое дело отношения отца к детям, мужа к жене и к своему дому, где преобладает всегда общая польза. Но то же самое наблюдаем мы и в государстве. Здесь власть может преследовать или частный интерес властвующих, или общий интерес всех граждан. Все формы государственного устройства, которые преследуют общую пользу, являются формами правильными, нормальными; все же, преследующие интерес исключительно властвующих, являются испорченными, искажающими дух нормальных конституций, деспотическими.

Таково разделение государств по признаку правильности. Сюда присоединяется еще разделение по принципу носителя высшей власти. Аристотель избирает здесь уже в древности известный (у Геродота) нумерический принцип: носителем власти может быть или один человек или некоторые люди, или все. Соединяя обе классификации мы получаем шесть государственных форм, из которых три правильных, (властвующие в общем интересе) — монархия, аристократия и полития (республика), — и три искаженных — тирания, олигархия и демократия. В этой трехчленной классификации есть нечто само собою разумеющееся, и потому ее повторяли бесчисленное число раз после Аристотеля вплоть до наших дней. Однако, против нее можно сделать некоторые возражения. Много раз указывалось, что классификация эта недостаточно различает два понятия — понятие формы государственного устройства и понятие формы правления. Многочисленные тирании греческих городов по своему государственному устройству оставались демократиями, но форма правления у них была деспотической. В наше время, например, такие государства, как Великобритания, Бельгия, Швеция, Норвегия имеют монархическую форму государственного устройства, но форма правления у них демократическая. Приходится признать, что предложенная классификация не охватывает все нюансы фактического устройства государства и упрощает его. Но

главное, что можно возразить против сделанной классификации, — что она имеет чисто формальный характер. Никогда не существовало и не могло существовать государства, где бы власть мог держать один человек. Власть самого абсолютного из монархов всегда покоится на известной социально-экономической и классовой основе. Исторические монархии основывали свою власть или на классе крупных землевладельцев, или на классе борющихся с феодалами горожан, или на власти среднего крестьянства. Классы эти доставляли ту вооруженную силу, на которой основывалась власть единого человека. Разбираемая классификация, следовательно, не углубляется в социальное существо властных отношений, скользит по их поверхности. Великой заслугой Аристотеля является то, что он, сделав вышеупомянутую классификацию, тотчас же уяснил ее недостаток и предложил другую, основанную уже не на чисто формальных признаках. Аристотель был первым из известных нам политических мыслителей, который с удивительной ясностью понял зависимость отдельных форм государственного устройства от классовой структуры общества. Это прежде всего он подчеркнул по отношению к олигархии и демократии. В олигархиях обычно носителями власти являются богатые, в демократиях — бедные. Но здесь возникает, как он говорит, следующая трудность: предположим, что существует государство, в котором держателем суверенной власти является большинство, составленное из богатых, и существует другое государство, в котором носителем суверенитета является меньшинство неимущих (диктатура бедноты) — следует ли назвать первое из них демократией, а второе олигархией? Понятия олигархии и демократии, хочет сказать Аристотель, настолько связаны с социальными категориями богатства и бедности, что сочетание слов «демократия богачей» и «олигархия бедных» кажутся нелепыми. А отсюда следует, что формальный принцип, принятый в шестичленной классификации, является неверным. Опыт нам говорит, что бо-

гаты в государстве всегда бывает меньше, чем бедных, следовательно, не может быть правления большинства, составленного из богачей. Олигархия есть всегда власть богатых, демократия — власть бедноты.

В конце концов Аристотель приходит к делению государств на две основных группы — на демократии и олигархии. Как существует два основных ветра — северный и южный, как существует два основных рода музыкальной мелодии — дорическая и фригийская, — так существуют и два основных вида конституций, остальные только их разветвления, их подвиды. Эта классификация находится в согласии с учением Аристотеля о носителях верховной власти в государстве. Аристотелю чуждо всякое гипостизированье государства, всякое превращение его в какое-то особое «существо». Если он и пользуется сравнениями государства с организмом, то вовсе не для того, чтобы приписать ему какую-то особую «моральную» или «духовную» личность, как это делали новейшие сторонники органической теории государства. Ему чужды такие понятия, как «государственный орган», «государственная воля», — понятия, являющиеся отголоском превращения государства в некую особую «личность». Для великого Стагирита государство есть прежде всего властвующие и подчиненные: «органы» государства — его облеченные властью «части», то есть «богатые», «бедные» и «средние». «Части» эти — социальные группы и классы, фактически властвующие в государстве. Различные нюансы государственного устройства зависят исключительно от того, как власть распределяется между этими «частями» — по началу ли привилегии одних перед другими или по принципу равного участия во власти. Обычно, богатые владеют оружием, которого нет у бедных — и потому большинство государств имеет олигархический характер. Теория государства Аристотеля менее всего похожа на новейшие «юридические» учения о нем и более всего

схожа с теми воззрениями, которые возникли у многих современных социологов.

Мы подчеркнули главнейшие моменты в теории государства Аристотеля. Нет нужды особо говорить о научном значении его труда и о том его влиянии, которое он оказал на потомков. Будущее изложение покажет, что с того времени, когда в средневековой Европе был сделан латинский перевод его «Политики» (см. ниже), идеи великого Стагирита стали руководящими в политических доктринах и в государствоведении европейского мира. Влияние «Политики» дошло до конца XVIII века. Да и в настоящее время каждый человек, интересующийся проблемами теории государства, не без пользы для себя прочтет произведение Аристотеля.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА.

Г л а в а 1

КУЛЬТУРНЫЕ, СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ.

Мы вступаем теперь в тот период истории народов, населявших побережье Средиземного моря, который носит название эллинистического. Социально политическая жизнь многочисленных греческих государств-городов и их колоний приблизительно до IV века была полицентрической. Греческое население говорило на одном языке, разделенном на многочисленные диалекты, и ощущало себя народом одного происхождения и одной культуры. Оно противопоставляло себя «варварам», которые были прежде всего люди не так «воспитанные», как греки, — в нашей терминологии принадлежали к другому, более низкому культурному миру. Существовало несколько экономических и политических центров греческой культуры и из них едва ли не самым главным были Афины. Но ни Афинам, ни какому-либо другому государству-городу никогда не удавалось длительно превратиться в единый центр эллинской периферии. Сознание общей культуры не мешало отдельным ее центрам вести борьбу за гегемонию, установление которой было всегда явлением сравнительно кратковременным. Жестокие международные войны раздирали внутреннюю жизнь греческого мира, политическая консолидация которой не шла дальше организации объединений чисто международного характера. Но с IV века начинает пробуждаться интенсивное сознание необходимости политически объеди-

нить этот мир. Сознание это идет параллельно с постепенной широкой экспансией греческой культуры и с экономической консолидацией греческого мира. Греческая торговля постепенно передвигается с Запада на Восток, — в Египет, Палестину, Сирию, в различные земли, лежащие на севере Балканского полуострова и даже на далеких берегах Понта Эвксинского. Приблизительно в III веке стихийно устанавливаются одинаковые цены на продукты промышленности и начинается хождение общей монеты. На Востоке возникают новые огромные города, перед лицом которых старые Афины оказываются в роли незначительного провинциального центра. Такова, например, Александрия, занимающая площадь в 900 гектаров с населением в 300 тысяч свободных граждан и столько же рабов. В городах происходит накопление огромных денежных богатств и рост невероятной роскоши, незнакомой древнему классическому миру. Наблюдается постепенное исчезновение средних классов и обеднение народных масс. Образуется своеобразный античный пролетариат, который рядом с колонами и рабами представляет собою пестрый, разноплеменный сброд нищеты, не имеющей постоянного жительства, бродящей в поисках за куском хлеба. Греческий язык становится постепенно общим. На нем говорят высшие классы и его начинают понимать на площадях и рынках. Греческое образование распространяется повсюду, куда дошли греческие купцы и где образовались греческие торговые центры. Средиземный мир эллинизируется, начиная с Египта и границ Скифии и кончая Галлией и границами Индии. Но широкая эллинизация Средиземного мира имеет и обратную сторону. В эллинизм постепенно начинают проникать чужеродные варварские влияния, постепенно теряется различие между «эллином» и «варваром», «варвары» становятся полноправными членами греческого мира. Их обычаи, их верования, их идеи начинают давать себя знать во всех областях греческой жизни — в религии, в философии, в политике. Древняя привязанность грека к своему «го-

сударству-городу» постепенно исчезает, греки начинают ощущать себя «гражданами эллинистического мира», становятся космополитами.

На место старых греческих государств-городов и их многочисленных колоний возникают огромные территориальные государства. Многоплеменное население их уже не играет той роли, которую играли «свободные и равные» граждане в греческом полисе: здесь они были всем, в новых государственных образованиях они — ничто. Новые государства управляются народами-завоевателями, их владыками и царями, их правящим классом. Древняя греческая колонизация стран, лежащих на берегах Средиземного моря, имела торгово-экономический характер, новая эллинизация Средиземного мира становится завоевательной. Завоеватели оказываются не сами греки, но другие, эллинизированные народы. Сперва македонцы, которых называют пруссаками греческого мира. Походы Александра Великого и его завоевания, с одной стороны, были следствием эллинизации македонян, с другой стороны, их можно считать причиной дальнейшего распространения эллинизма. Созданная Александром огромная Империя впервые превратила греческий полицентризм в моноцентрическое государство с единой императорской властью. Государство это распалось вместе со смертью великого завоевателя. Снова образовалось несколько центров государственной власти, во главе которых стояли преемники Александра. Но их борьба за гегемонию была борьбой огромных территориальных образований, а не незначительных государств-городов старого, античного стиля. Борьба эта продолжалась не одно столетие — до тех пор, пока один из живущих в среде эллинизированного мира народов, Римляне, не сумел объединить весь эллинистический мир под свою власть.

ЭПИКУРЕЙЦЫ.

Едва ли есть другой философ древности, о котором столь далеко и остро расходились суждения современников и потомков, как это имеет место по отношению к Эпикуру. Одни считали его сластолюбцем и развратником, другие подчеркивали добрые качества его души, его семейные чувства, его патриотизм, присущее ему личное обаяние, мягкость и деликатность характера, чуткость в отношении друзей и гуманное отношение к рабам. Вместе с тем было нечто в образе его жизни и в манере выражать свои мысли, раздражающие и отвращающие других людей. Он любил придавать чрезвычайно острое выражение своим мнениям. «Я плюю, — говорил он, — на блага, которые не доставляют чувственных наслаждений». «Я не знаю, какие ценности могут существовать, помимо вкусовых ощущений, любовных наслаждений, наслаждений музыкальными звуками и созерцания красивых художественных форм». Эпикур не обращался к толпе, не вел бесед на городских площадях и портиках. Школа его имела чрезвычайно замкнутый характер. Он купил в Афинах участок земли с садом — пресловутый «сад Эпикура» — где он и жил вместе с своими немногочисленными учениками. Мало кто знал, что делается в этом саду и что такое эпикурейцы. И это противоречило афинским философским нравам и возбуждало подозрение и ненависть у представителей других школ. Поразительное единообразие мнений в этой школе часто противопоставлялось разброду, царствовавшему в других философских направлениях (например, у стоиков и платоников). Эпикурейству свойственен был некий особый догматизм, придававший эпикурейской школе характер замкнутого ордена. Эпикур выступал не как философ, будящий ум и требующий самостоятельности мысли, но как религиозный проповедник, прорицающий откровенные истины и заставляющий их

выучивать наизусть и постоянно держать в голове. Это меняло самое понятие философии, как ее понимали древние греки. «Беги всякого образования, почтеннейший, уходи от него на всех парусах», — учил Эпикур. В лице эпикуреизма в греческую свободную философию впервые врывается тот догматический дух, который два-три столетия спустя стал общим явлением в классическом мире. В эпикурейском материализме впервые обозначается конец того мутационного периода в античной философской мысли, который длился, начиная с древних натуралистов, через софистическую школу и сократiku, вплоть до Аристотеля. Начинается период догматизма, нашедшего свое завершение в догматических спорах христианских богословов в первые века нашей эры. Ученики Эпикура считали поучения его, как бы божественным откровением, родом священного писания. Один из них, Колотес, прослушав проповедь учителя, бросился к нему в ноги и вознес ему моление, как божеству. Другой его ученик, Асклепий, называет жизнь Эпикура «боговдохновенной». И, наконец, позднейший римский эпикуреец, Лукреций Кар, причисляет своего учителя к числу богоподобных существ, так как он по божественному внушению поведал людям многие истины о религии и объяснил все в природе. Цицерон сообщает нам, что эпикурейцы называли своего учителя «изобретателем истины и как бы архитектором блаженной жизни».

Философия. Мы много знаем о философии Эпикура, так как она не только подробно изложена у Диогена Лаэртция, но и воспета в дидактически-философской поэме римского эпикурейца, Лукреция Кара, «О природе вещей». (341-270 до Р. Х.) Эпикур был истинным вдохновителем всего нового европейского материализма и атомизма. Ему следовали не только старые европейские материалисты XVII-XVIII века, но его прославляли и прославляют материалисты новейшие. Карл Маркс написал, как известно, свою докторскую диссертацию на тему «О различии философии

Демокрита и Эпикура». Академик С. И. Вавилов в «Вестнике Академии Наук СССР» за 1946 г. находит, что «с трудом мы можем найти другое поэтическое и научное сочинение классической литературы, которое бы через многие столетия обнаруживало свежесть и актуальность, какими обладает поэма Лукреция о «Природе вещей». Как бы мы ни относились к материализму, объективность заставляет признать, что эпикурейцам удалось с исключительной гениальностью прозреть и формулировать некоторые истины, которые стали аксиомами новейшего научного взгляда на природу. В основу своей философии эпикурейцы поставили истину, формулирующую то, что мы называем законом причинности: «из ничего ничего не бывает» или, иначе, все имеет свою естественную причину. Основной причиной всего происходящего в мире Эпикур считал некоторую природную субстанцию, которую называли материей. Материя есть то, что способно оказывать действие, проявлять силу. Материя состоит из множества маленьких телец, которые сам Эпикур не называл «атомами» — это наименование присвоил им Цицерон. Философия Эпикура была, стало быть, материализмом и атомизмом. Понятие атома у древних материалистов было продуктом чистой фантазии, так как они не умели взвесить, измерить и увидеть атом при помощи увеличительных приборов, как это делает физика в наши дни. Но тем более гениальна была эта мысль о мифическом атоме, существование которого было доказано и показано две тысячи лет после того, как идея о нем явилась в умах людей. По мнению эпикурейцев, к признанию существования материи и атомов приводит нас наш здравый разум. В догматической вере в существование материальной субстанции Карл Маркс видел ту характерную черту, которая отличает философию Эпикура от философии Демокрита. Демокрит был скептиком, Эпикур же — догматик. «Мудрец, — говорит Маркс, — мыслит догматически, а не скептически. Преимущество его в том, что он убежден в своем знании». Здесь подчеркивается выше отмеченная черта фило-

софии Эпикура, как особого рода догматизма, проникнувшего в греческую философию вместе с эпикуреизмом. «Быть материалистом, подтверждает ту же черту Ленин, значит признавать объективную истину, которая не зависит от человека, — значит во всяком случае признавать абсолютную истину». Мы видим, что и древний и новый материализм по философскому менталитету своему очень сходны.

Мораль и политика. Политику, как мы видели, греки считали высшим и наиболее почтенным родом человеческой деятельности. Охлаждение по отношению к политике и связанную с ним ценностную деградацию государства можно заметить у первых киников и к нему склонялись ранние стоики. Зенон учил, по словам Сенеки, что мудрый человек может посвятить себя политической деятельности, если не найдет к тому каких-либо припятствий. Подобный отход от политики замечаем мы у эпикурейцев. Эпикур учит, что мудрец не должен заниматься политической деятельностью, если к ней не толкают его какие-либо особые мотивы. Основная норма эпикурейцев по отношению к государству и политике формулирована была так: «живи скрыто, таись». Что значит, избегай всякой государственной, политической жизни. Если формулу эту сделать общеобязательной, то совершенно правильно говорил Плутарх: в таком случае прекратится всякое государство. Мудрый человек, как учил Эпикур, не должен быть ни политиком, ни тираном. Идея справедливости для эпикурейцев укоренена не в государстве (как это было у Платона), но в чисто личной добродетели, — в субъективно блаженной жизни. Известно, что этика эпикурейцев была гедонистической, блаженная жизнь сводилась для них к чувственным наслаждениям. Однако, такой был только вульгарный эпикуреизм, широко распространившийся в эпоху упадка эллинской культуры и позднее особо благоприятную почву нашедший в морально разложившихся высших слоях римского общества. Подлинный эпикуреизм самого основателя школы имел несколько иную природу. Блаженство и счастье, как учил Эпикур, доставляют ни богат-

ство, ни увлечение делами, ни власть или могущество, но отсутствие огорчений. Блаженство наступает тогда, когда неудовлетворенные потребности уже не толкают человека к деятельности, но достигается состояние полного, самоудовлетворенного покоя. Истинное удовольствие не в приятном щекотании чувственности, но в возможности избавления от всех страданий. Это и есть состояние «атараксии», как высшая нравственная цель мудрого человека. «Венец атараксии сильнее всякой власти» говорили эпикурейцы. Эпикур также прославлял мудрость, как все его философские предшественники. Мудрец обладает всеми положительными качествами, душа его не подпадает под власть дурных аффектов. Он обладает высочайшей степенью самообладания, позволяющего ему выносить самые страшные физические мучения. Мудрец должен вести умеренный образ жизни и не гнаться за внешней славой. Наибольшую радость доставляют ему философские размышления. Состояние высшей мудрости не достижимо для всякого народа и для всякого отдельного человека, — истинно мудрыми могут быть только эллины.

С точки зрения такого идеала только ту государственную форму можно считать наилучшей, которая не требует от человека активного участия в политике (как это бывает в демократиях), но, напротив, предоставляет ему заниматься тем, чем он хочет, гарантируя в то же время безактивность и не вторгаясь в личную жизнь гражданина. Этим условиям всего лучше удовлетворяет умеренная монархия, служить которой при известных условиях рекомендуется мудрецу. Мудрец не должен непременно воздерживаться от приобретения денег, когда он в них имеет нужду. Мудрых людей должна связывать друг с другом дружба, однако она не должна идти так далеко, как требовал Пифагор и Платон. У друзей не должно быть все общим, — общность имущества среди друзей является показателем, что они недостаточно верят друг другу.

Под влиянием требования воздерживаться от политики в эпикурейской школе в течение ее последу-

ющего развития возникли разные течения по вопросу об отношении к государству, — одно более крайнее, радикальное, другое — более умеренное. О первом повествует нам Плутарх, цитируя изречения некоторых позднейших эпикурейцев: «пейте, ешьте и веселитесь, и не занимайтесь спасением эллинов и не ждите от них благодарности за свою философскую деятельность». Эпикурейцы, как утверждал Плутарх, отвращали людей от участия в государственной деятельности. Они учили, что тот, кто хочет наилучшим образом жить согласно с требованиями природы, должен с самого начала удержаться от участия во власти, установленной толпой. Другие более умеренные эпикурейцы просто ставили себя вне всякой политики и предпочитали жить в свое удовольствие вдали от политической борьбы. Таков был, например, Филодем, придворный философ Пизона, римского аристократа и тестя Кая Юлия Цезаря. Филодем был поэтом, посредственным философом и любителем музыки. Он жил в имении своего римского патрона на берегах Неополитанского залива, воспевал прелести деревенской жизни, в политике то порицал демократию, то хвалил ее, т. е. был истинным оппортунистом. Он сочетал свой эпикуреизм с социально-политическими идеями, заимствованными у древних греков, пытался исправить Аристотеля. Он полемизировал, например, с Аристотелем по поводу установленного этим последним отличия власти политической от власти хозяйской и в то же время заимствовал у великого Стагирита взгляд на политику, как на знание чисто эмпирическое, не заслуживающее названия искусства в точном смысле этого слова.

Философия культуры и происхождение государства. Устранение от политики не делало эпикурейцев анархистами. Напротив того, на государство смотрели они, как на учреждение необходимое и неизбежное. В этом мы можем убедиться, если рассмотрим воззрения их на историю и на происхождение человеческой культуры. Воззрения эти изложены в поэме Лукреция «О природе вещей», а также у преемника Эпикура по управлению школой, Гермарха, взгляды которого нам

сообщает новоплатоник Порфирий в своем трактате «О воздержании». В названных двух литературных источниках сравнительно подробно изложены идеи Эпикура на «генеалогию» государства и права. Первоначальные люди, согласно воззрениям эпикурейцев, жили, как звери, не умея ни возделывать землю, ни строить жилища. Питались же тем, что им давала природа и не знали, что такое законы и нравы. Они были принуждены бороться с дикими животными при помощи камней и палок. В эту дикую жизнь стали постепенно проникать первые элементы культуры: люди научились строить жилища, изготавливать одежду, оружие, возделывать землю и т. п. Мы видим, что эпикурейцам не чужда мысль о постепенной эволюции человечества из первобытной дикости в стадию элементарной цивилизации. Они примыкали таким образом к Протогородской традиции и не придерживались воззрения на существование «первобытного рая», в котором жили люди в начале своей истории. Они — сторонники теории прогрессивной эволюции, которую не без их косвенного влияния усвоили в эпоху Возрождения люди новой европейской культуры. Употреблению огня людей научила молния, и огонь был использован человеком для обработки металлов и для постепенного улучшения условий своего существования. Уже на ранней ступени цивилизации, возникли между людьми первоначальные властные отношения. Первыми носителями властных функций были те выдающиеся и выдвинувшиеся вперед личности, которых Лукреций называет «царями» («reges и rex» в первоначальном значении этого слова не есть «монарх», но «вождь племени», древне-греческий «базилевс», глава рода и полководец). Возникший на изображенной ступени культуры «родовой порядок» не имел еще характера государства. Но он доставил почву для социально-экономической дифференциации первобытного общества и для образования первоначальных классов. В родовом порядке образуется первоначальная родовая аристократия, составляющая первоначальный правящий класс родового общества. Первобытные «цари» начали стро-

ить города, укреплять их, делить землю и скот. В первобытное общество постепенно проникло имущественное неравенство, разделение на богатых и бедных. Нахождение золота было причиной происхождения зависти, раздоров и борьбы. Золото, как говорит Лукреций, лишило родовую аристократию почести. Родовая знать поступила на службу плутократам, так как за теми, кто богаты, обычно следуют, как свита, люди, превосходящие богачей и красотой и силой. Классовое расслоение породило в первобытном обществе смуты и революции, началась классовая борьба, которая так утомила людей, что они восхотели установления постоянной власти и твердого политического порядка. Мы стоим таким образом перед образованием первых государств, которые, как учили эпикурейцы, не были продуктом простого насилия, но результатом добровольного подчинения законам и заключенных между людьми договоров.

Во взглядах эпикурейства в этом пункте нельзя не подметить некоторой двойственности. С одной стороны, государство является продуктом свободного соглашения всех граждан, но с другой имеются указания, приближающие эпикурейцев к изложенным нами выше антидемократическим воззрениям софиста Протагора. Культуре научились люди не сами, но их научили благодетели, превосходящие обычного человека умом и сердцем. Также и государство создано было, как союз безопасности, людьми знаменитыми и выдающимися. Древнейшее право установлено было мудрыми законодателями, а не явилось продуктом коллективного ума человека. Государственные законы ввели мудрецы, имея в виду две цели — устрашать обычных людей, удерживая их от преступлений, и охранять самых мудрых, которые, по мудрости своей, не требуют устрашения. Проблема государства подводит нас к вопросу о праве, который в эпикурейской школе находит свое особое решение.

Воззрение на право. Значение эпикурейства в истории философии права определяется предельно острой установкой в решении старого софистического спора

о том, существует ли право «по природе», или же оно является искусственным установлением людей. Эпикур определенно высказал взгляд, что справедливость и право произошли из человеческих соглашений, заключенных для того, чтобы люди не наносили друг другу вреда и сами его не терпели. Несправедливость сама по себе не есть зло, но зло это лежит в страхе перед тем, что не удастся избежать наказания за неисполнение заключенных соглашений.

Мысль Эпикура прозрачно ясна и направлена против всякой попытки ввести в юриспруденцию идею «естественного», «по природе» существующего права.

В учении о праве эпикурейство является прямой антитезой учениям об «естественном законе», «естественной справедливости», «естественном праве». Эпикур выразительно утверждает, что для тех существ, которые не способны заключать договоры (для животных), вообще не возникает вопрос о справедливом и несправедливом. Животные стоят вне правового общения так же, как и народы, которые не могут или не хотят вступать друг с другом в договоры.

Возникает вопрос, всякий ли договор, каково бы ни было его содержание и его цель, может породить справедливость и право? Могут быть договоры бессмысленные, противные нравственности, не исполнимые и т. п. Договорная теория должна быть подвергнута каким-то ограничениям и утончениям, чтобы она, хотя бы формально, могла обосновать право. И мы видим, что Эпикур к таким ограничениям прибегает. Нормы справедливости, по его учению, до тех пор остаются таковыми, пока они отвечают пользе договаривающихся сторон; они утрачивают характер справедливости, когда полезность их теряется. И так как цель права в устрашении людей, в угрозе принуждением, то, если такая угроза утрачивается, соответствующие нормы теряют свой правовой характер. Таким образом эпикурейцы приходят в конце концов к теории права, как средства для физического и морального принуждения людей. От несправедливости, учили они, человека может удержать только страх

перед угрожающими ему мучениями. Поэтому для насаждения справедливости людям лучше всего нужно привить разные предрассудки, внушающие им ужас перед будущими карами на земле и на небесах. Только таким образом людей можно заставить не совершать преступлений, страшась мучений, угрожающих им после смерти, и не нарушать законов, проводя всю жизнь в трепете перед будущими опасностями.

Судьба эпикуреизма. Эпикурейская философия была широко распространена среди римской аристократии времен империи и затем римского упадка. В то же время ни один философ не подвергался таким нападкам, как Эпикур. Нападки шли и со стороны язычников других философских школ (со стороны стоиков, платоников и т. п.), и главным образом со стороны христиан. Отцы церкви считали Эпикура и его философию, «врагом номер первый». С христианизацией империи эпикурейство постепенно подпало под запрет, который продолжался вплоть XVI-XVII веков нашей эры. В средние века были немногочисленные, тайные материалисты и эпикурейцы, и, вероятно, если бы их не было, то не дошла бы до нас эпикурейская литература. В эпоху Возрождения открываются первые следы явного эпикурейства. Уже в 1584 г. знакомство с Эпикуром обнаруживает в своих сочинениях итальянский философ, Джордано Бруно. Через 60 лет после этого английский философ-материалист, Фомма Гоббес, не только обнаруживает знакомство с эпикурейством, но собственную свою философию строит на основах того механистического материализма, который был основан Эпикуром. Приблизительно в это же время незначительный французский философ, Маньен, выпускает в Италии книгу под названием «Воскресший Эпикур», а через год после этого в Лионе выходит книга известного философа и математика, по профессии католического священника, Петра Гассенди: «Восемь книг о жизни, нравах и учении Эпикура», Лион 1647. Гассенди был реставратором эпикурейства во Франции. Под влиянием его сочинений образовалась целая школа его учеников (среди которых был зна-

менитый французский писатель, Мольер), которыми были основаны различные эпикурейские кружки и общества по всей Франции. Французские аристократы и аристократки в предреволюционную эпоху увлекались эпикурейством и на свободном и не совсем точном истолковании эпикурейской этики строили свою, стремящуюся к полноте чувственных удовольствий жизнь. Как в Риме было, в сущности говоря, два эпикурейства — одно чувственно сенсуалистическое и другое научно-материалистическое, — так было и во Франции. Эпикурейство было усвоено не только аристократическими салонами, но и радикальными французскими интеллигентами, которые смотрели на идеи римского философа, как на орудие борьбы с католической религией и с ее пониманием мира. Эпикурейский материализм воспринят был французским социализмом и через него был признан марксистами, как предварительная ступень к обоснованию научного социализма.

Г л а в а 3

СТОИКИ

Жизнь и деятельность основателя стоической школы Зенна. В 312/11 году до нашей эры около берегов афинского порта, Пирей, потерпел крушение финикийский корабль, везший в Афины пурпур. Груз этот принадлежал торговцу с острова Крита, Зенону. По другим сведениям Зенон этот приехал в Афины с значительной суммой денег, чтобы учиться философии. По всем видимостям Зенон был финикиянином т. е. сыном народа, которого греки считали особо приверженным к торговле и материальным ценностям. Он был одним из тех «варваров», который почувствовал жажду к греческому образованию. Предание говорит, что, попав в Афины и бродя по городу, он остановился около одного торговца рукописями, читавшего «Меморобилии» Ксенофонта. «Где мне встретить людей, подобных автору этой книги», — спросил он. В это время

случайно мимо проходил один из философов кинической школы, Кратес, на которого указал книгопродавец Зенону. Зенон познакомился с Кратесом и стал киником. Он учился потом у других философов и в 302/300 году стал сам преподавать философию в городской коллонаде (по-гречески «стоа»). Он был основателем новой школы в греческой философии, которая носила имя «стоиков».

Зенон был слаб телом и смугл лицом, на котором лежал отпечаток серьезности. Афиняне звали его «финикиянином», что в эпоху зарождения эллинистической культуры не было упреком. Напротив, предание говорит, что Зенон приобрел огромное уважение в Афинах — афиняне будто бы столь доверяли ему, что передали на хранение ключи от городских ворот, а кроме того, почтили особым приговором народного собрания, в котором прославляли положительное влияние его философии на граждан, его высокие моральные качества, его примерный образ жизни. За все это афинский народ присудил возложить на голову Зенона золотой венец и водрузить за счет государства памятник. Приговор этот должен был быть выгравированным на двух досках, одна должна быть повешена в основанной Платоном Академии, другая — в Ликее Аристотеля. Какая игра судьбы: учитель Платона Сократ был приговорен к смерти, Аристотель изгнан из города, а финикиянин Зенон при жизни был удостоен таких почестей!

Основанная Зеноном стоическая школа ввела в греческую среду не мало чужеродных ей элементов. Клеант (331-232), занявший руководящее положение в школе после смерти Зенона, был греком из Малой Азии, родившимся в окрестностях Трои. Рассказывают, что по профессии он был боксером и приехал в Афины, имея 4 драхмы. В Афинах он стал садовником и жил на поддержку друзей. Преемник Клеанта, Хризипп, один из самых плодовитых писателей древности, был родом из юго-восточной части Малой Азии (из Киликии). Он не очень чисто говорил по-гречески, и есть данные, указывающие на его семитическое про-

исхождение. Преемниками Хризиппа был Зенон из Тирса (город в Киликии) и Диоген из Селевкии (в Ассирио-Вавилонии на реке Тигре). Через стоическую школу, как мы видим, эллинский Запад подавал руку Востоку: это была первая школа, которую можно назвать в полном смысле «эллинистической» т. е. такой, в лице которой греческая философия вышла из границ узко греческого мира, распространила свое влияние на умственную жизнь других народов и начала впитывать в себя чужой, не греческий дух.

Киническая школа. Какова же была та школа философов, в обучение к которой попал основатель стоицизма, Зенон? Родоначальником киников был ученик Сократа, Антисфен, внебрачный сын одного афинянина и фракийской рабыни. Если Платон был представителем аристократического крыла сократики, то Антисфена можно считать идеологом афинского пролетариата. Антисфен одевался плохо, был беден, ходил с посохом и сумой. Киники были склонны к разным моральным эксцессам, к моральному нигилизму, смущавшему их современников. Немало анекдотов дошло до нас о самом прославившемся кинике, Диогене из Синопа, жившем будто бы в бочке и удивлявшем афинян своими чудачествами. В киниках угасло античное поклонение государству, хотя их и нельзя считать анархистами. Когда Антисфена спросили, как нужно относиться к государству, он ответил: «как к огню — не следует подходить к нему близко, чтобы не обжечься, и не следует слишком удаляться от него, чтобы не замерзнуть». К афинской демократии он относился отрицательно — Антисфен посоветовал будто бы афинянам объявить при помощи голосования осла лошадью. Когда ему сказали, что это нелепо, он ответил: «у вас ведь может при помощи простого поднятия рук стать полководцем человек, который ничему не учился». Можно предполагать, что Платон, когда говорил о «государстве свиней», разумел именно киническое государство (см. выше). До нас дошла пародия, описывающая совершенный государственный идеал киников в изображении одного греко-римского писа-

теля: «В этом государстве все прекрасно и полно сытости, однако без всякого излишка. Ни один сумасшедший и ни один ищущий чувственных наслаждений гурман не посетит его. Производится в нем лук, чеснок, фиги, да черный хлеб. Оттого не бывает там войн, нет нужды в оружии для борьбы за копейку или за военную славу». Точно неизвестно, призывали ли киники к освобождению рабов, но можно утверждать, что они учили людей отказываться от рабовладельческой практики и признавать ценность трудового начала в жизни. Киники были сторонники грубого неорганизованного коммунизма, они считали, что все принадлежит всем — «все принадлежит богам, боги же — друзья мудрых, а потому мудрым принадлежит все».

Понятие закона и идея самосознания. В этических своих воззрениях родоначальник стоицизма, Зенон, исходил из понятия «естественного закона», который у него не отличался от закона божественного, предписывающего то, что справедливо и запрещающего противное. Однако в последующем развитии стоических взглядов на внешний божественный закон стоики пришли к идее, новой в греческой философии: они перенесли божественный закон с неба во внутреннюю природу самого человека и сделали этот закон элементом внутреннего человеческого сознания. Закон, внедренный в человеческую природу, превращается в внутреннее стремление человеческой души самостоятельно определять то, что ей надлежит и что ей запрещено. Нравственность таким образом становится делом внутреннего самосознания человека. По теории стоиков активное начало физического мира, которое они уподобляли огню Гераклита (ср. выше), падает как удар молнии в природу живых существ, запечатлевается в ней и обеспечивает им жизненную устойчивость, требующую, чтобы каждое существо себя оберегало и охраняло (принцип самосохранения). Божественный закон становится таким образом разлитым в мире как мед в пчелином соту, как ядро в семени. В силу этого каждое существо без внешнего внушения способно решить вопрос, что соответствует его природе и что противо-

речит, что является для него добром и что злом. Добродетель есть согласие с самим собою не из страха, не из-за ожидания награды или из-за каких-нибудь других внешних обстоятельств, но из-за самоопределения. От самоопределения разумное существо может быть отклонено или соблазняющей силой внешних впечатлений или же советом окружающих людей. Хризипп, дополнял это учение тем, что различал два вида природы, — природу общую и природу индивидуальную, специфически человеческую. Жить «по природе» означает, следовательно, жить не только по вкорененным в мир общим принципам «закона», но и по тому, как этот «закон» отражен в отдельном человеческом существе, в индивидуальной воле человека. Так стоики пришли к понятию «нравственно должного» — понятия, на котором была основана вся последующая автономная этика.

Социальная философия. Стоическое учение о самосохранении послужило также основой и для социальной философии стоиков. Стремление к самосохранению есть проявление свойственного человеку ощущения «близости к самому себе» (по-гречески «ойкеозис») то есть ощущения эгоистического. Однако эгоизм этот может быть направлен от себя в сторону всего близкого человеку в окружающем мире. Ближайшим к человеку является его потомство и, далее, окружающее человека общество. Это ведет к пробуждению чувства симпатии к людям, пробуждает общественный инстинкт. «Ойкеозис» стоиков переходит в учение об общественной природе человека, сближается с аристотелизмом. Он подводит под учение Аристотеля более глубокую философскую основу. И более того, он освобождает Аристотелево учение о «дружбе» от известной доли свойственного ему греческого провинциализма, порожденного специфической культурой греческого «полиса». Он распространяет симпатию на весь человеческий мир, на «эллинов» и на «варваров», он превращает это чувство в всеобщее, общечеловеческое. «Ближним» для стоиков становится уже не только член семьи, согражданин

города, соплеменник, но «человек вообще», «гражданин мира», о благе которого нужно заботиться не менее, чем о самом себе. Родится идея вселенской, экumenической симпатии и любви, столь сближавшая христианство с позднейшим стоицизмом. Человеческое общество становится универсальным.

Каково же существо этого общества с точки зрения социологической? Уже в первоначальном стоицизме можно подметить два противоположных взгляда на существо общества. Первый из них можно назвать органическим. Весь мир в целом представляет собою некое единое живое существо, одушевленное, способное к ощущениям и обладающее разумом. В основе этого воззрения на мир, как на живой организм, лежит следующее рассуждение: живое существо совершеннее, чем не живое; но нет ничего более совершенного, чем мир, следовательно, мир есть существо живое. Само собою разумеется, что отдельные части такого мира, и, следовательно, отдельные люди, являются органическими частями целого, чем-то вроде органических клеток, о самостоятельном, персональном существе которых едва ли можно говорить. Отношения таких членов друг к другу не суть отношения междуличных, но построены по органически-биологическому типу. При последовательном проведении этого взгляда стоицизм можно было бы считать одним из первых опытов чисто органической теории общества, пожалуй более последовательной, чем та, которую развивал Платон в своем уподоблении государства отдельному человеку. У Платона в основе такого уподобления лежало наивно-анимистическое воззрение на органический процесс, как один из видов власти души над телом, у стоиков же мы находим первые следы виталистических воззрений, смотрящих на организм, как на результат действия внутренней ему присущей жизненной силы. Однако, у нас нет свидетельств о том, насколько последовательно и полно разработали стоики это органическое воззрение на общество. Мы знаем, что рядом с ним уже в раннем стоицизме намечается другой взгляд,

находящийся в согласии с вышеупомянутыми мыслями о самостоятельности человеческой личности. Хризипп называл мир не «организмом», а «системой», составленной из взаимоотношений богов и людей. У Аристотеля понятие «системы» совпадает с «государством» и является синонимом идеи «порядка». А так как у Аристотеля, как мы видели, государство всегда есть «множество», а не единство, подобное отдельному организму, то нужно предполагать, что понятие «системы» определяет отношения «междуличностные», социальные. В тесной связи с сказанным является то, что у стоиков впервые появляется понятие «лица» (*persona*), как явления специфического. Греческая философия до стоиков знала отвлеченное понятие отдельной человеческой души, как особого начала, даже переживающее телесное бытие человека. Но ни те тени мертвых, которые, по греческой мифологии бродят в загробном мире, ни те «души», которые переселяются в быков и в других людей, нельзя признать подлинными личностями. В греческом мире отдельный человек являлся «гражданином», но не «индивидуумом». И только в стоической школе приобретает особое значение персоналистический момент в человеке. Намеченный уже Хризиппом, он был подробно развит позднейшим стоицизмом. Согласно учению позднейшего римского стоика, Сенеки, каждое живое существо ощущает себя по разному, и самоощущение это различно у одного и того же существа в детстве, в молодости, в старости. Однако, человеческое «я», самость человека, всегда остается той же самой. Понятие личности есть чисто стоическое понятие, и, разумеется, оно должно было отразиться и в социологии стоиков.

Политический идеал стоиков. Политические идеи родоначальников стоической школы не могли не претерпеть той эволюции, которую проделала их философская доктрина от кинизма к формулировке их собственных воззрений. В дошедших до нас фрагментах можно встретить цитаты, указывающие, что их ранние суждения о государстве были очень близки к киникам. В идеальном государстве, учили они, не должно

быть ни храмов, ни гимназий, ни денег, которые могут быть допущены разве только, как простые обменные знаки. В нем не должно быть ни флота, ни украшений, ни религиозных обрядов. Словом, это государство должно быть похоже на «государство свиней» Антисфена. Оно должно быть вселенским, космополитическим. По сведениям Плутарха, Зенон в своем сочинении, посвященном политике, учил, что люди не должны жить в обособленных городах и отдельными народностями, подчиняющимся своим местным законам, но все вместе должны составлять одно государство, живущее единым укладом жизни, подчиненное, подобно животному стаду, общему закону. Бог любви, Эрос, бог дружбы и свободы, согласно Зенону, является сотрудником людей в делах управления государством. Украшается государство не памятниками, но добродетелью своих граждан. Политический идеал стоиков считался на основании приведенных цитат анархическим, (исходя из определения анархизма, как теории, учащей, что «силы человеческой личности развиваются лучше всего при проведении полной свободы и что, следовательно, общество должно отказаться от всякого вмешательства в личную автономию отдельного человека»). Можно поставить общий вопрос, насколько общий этатический дух, свойственный греческой политической мысли, совместим с анархическим идеалом? И не является ли анархизм специфическим продуктом новой европейской культуры, не известным древним социологическим доктринам? Во всяком случае в стоицизме отсутствуют следующие черты, типичные для нового анархизма: 1) последовательное отрицание насилия и связанной с ним теории непротивления злу насилием (формулирована теория была впервые в христианстве и развита в целую социальную теорию в некоторых христианских сектах, а затем у Л. Толстого и Ганди); 2) последовательно проведенной доктрины и вытекающей из нее теории спонтанной социальной гармонии, которая водворяется в обществе после отмены государства. В силу этого социально-политический идеал стоиков не утрачивает

характера некоторого вселенского государства, несмотря на анархические тенденции, которые в нем можно подметить. Их учение о божественном законе (см. выше) содержит в себе предпосылку для оправдания начала власти и для признания необходимости насилия. Ведь этот закон карает, сдерживает, предупреждает. Стоическое учение о едином управляющем начале в мире, сформулированное уже Зеноном, включает в себя возможность насильственного вторжения в свободно развивающийся порядок вещей, — ведь Зенон прямо употребляет его мастеру, который переделывает и обрабатывает данный ему материал.

Судьба стоицизма. Ни одна философская школа не имела такого широкого и продолжительного влияния в древнем мире, как стоическая. Влияние ее продолжалось около 500 лет. С первых ее шагов она привлекла внимание древних государственных владык. Македонский царь, Антигон Гонат, в молодости своей часто бывал у Зенона и усвоил принципы его философии. Вступив на престол (он родился в 319, умер около 240/39 годов), он начал проводить стоицизм в жизнь, лично придерживался стоической морали, царскую должность считал не преимуществом, но своеобразным рабством, приносящим однако славу (по-гречески «эн-доксос дулейа»). Он звал Зенона к своему двору, но тот отклонил это предложение и послал к Антигону своих учеников, Персея и Филонида. Персей был в большой милости у Антигона и стал воспитателем его сына. Последователи Хризиппа разнесли стоицизм по всему тогдашнему миру. Отделение стоической школы было открыто в Вавилоне. Один из учеников Хризиппа, Диоген из Салевкии (на реке Тигре) был членом посольства, отправленного в 156-155 г. в Рим, где выступал с докладами, познакомившими с стоицизмом римлян. Около 150 года началось влияние в Риме другого выдающегося стоика, грека из Малой Азии, Панатия, сблизившегося с римским полководцем, Сципионом Африканским Младшим, около которого создавался кружок римских аристократов, начавших изучать греческую философию. С этого времени стоицизм пересе-

лился на римскую почву и оказал огромное влияние на римские правящие круги. Под его влиянием были многие выдающиеся ученые и политические деятели Рима. Историк Полибий, знаменитый оратор, Цицерон, в значительной степени испытывали влияние стоицизма. Первый римский император, Октавиан Август, был учеником стоиков. Нерон стоял близко к стоикам, в особенности к представителю поздней стои, Сенеке. Впрочем он умертвил Сенеку, а других философов высылал из Рима. Стоики в это время стояли в оппозиции к императорскому двору, их едва ли правильно называть «демократической партией», но они стремились к умерению и ограничению императорской власти. Император Доминициан изгнал философов из Империи (в 93 и 95 годах нашей эры). Им было разрешено возвратиться в Рим при императоре Нерве и Траяне. Философы опять попали в немилость при Веспасиане, но родившийся в 121 году, Марк Антоний Вер, ставший императором Марком Аврелием, был чистым философом-стоиком на римском престоле.

Поздний римский стоицизм сильно изменился по сравнению с ранним, о котором мы говорили выше. Он потерял свой первоначальный характер, смешался с другими философскими течениями, превратился в тот философский синкретизм, который составляет характерную черту греко-римской философии в позднейшую эпоху ее развития. О характере его мы узнаем по описанию учения Цицерона.

Стоики не только играли роль в правящих кругах Рима, некоторые из них принимали участие и в социально-революционных движениях, происходивших в поздние годы Римской Республики и продолжавшихся в римской империи. Римский стоик, Блоссий, ученик Антипатра из Тарса и преемник стоика Диогена из Вавилона был другом Тиберия Гракха и участником его планов по проведению аграрной реформы в Риме. После смерти Тиберия Блоссий покинул Рим и примкнул к незаконному сыну Пергамского царя, Эвмена II, Аристонику, который поднял в 133 году восстание против римлян в Малой Азии. Аристоник

стал вождем восставших малоазиатских рабов, которые хотели учредить новое, вероятно, социалистическое государство под именем «Гелиополиса» (т. е. «Государство солнца»). Приблизительно в это же время в Сицилии поднялось восстание рабов во главе с их предводителем, сирийцем Эвном. Это был, повидимому, религиозный мечтатель, личность которого сравнивали с Иоанном Лейденским. В дошедшем до нас древнем социальном романе под именем «Острова солнца» (о нем сообщает Диодор) отмечают влияние со стороны киников. Но в эпоху синкретизма трудно отличить, где кончается кинизм и где начинается стоицизм. И если между «Государством солнца» Аристоники и «Островом солнца» мы не можем, по отсутствию точных данных, установить прямой связи, то во всяком случае идейная близость раннего стоицизма к учению киников указывает на присутствие среди некоторых философов стоической школы революционных настроений.

Отдельные идеи стоиков проникли в христианство — и не только в учения христианских богословов, но и в самые источники христианской религии. Известные мысли апостола Павла о «естественном законе», который написан в сердцах язычников и, следуя которому, язычники «по природе законное делают», имеют несомненно стоическое происхождение. С другой стороны, римское право усвоило через стоиков древне-греческое учение об «естественной справедливости», «естественном законе» и «естественном праве». Отсюда учение это перешло к средневековым, преимущественно западным теологам. В эпоху Возрождения и Реформации идея естественного права обособилась от религиозных элементов, «секуляризировалась» и стала основной идейной базой естественно-правовых доктрин XVII-XVIII века, в которых формулировались политические принципы буржуазных революций в Англии, Америке и Франции.

Ч А С Т Ь Т Р Е Т Ь Я

РИМ, КАК НАСЛЕДНИК ГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ (ДОХРИСТИАНСКИЙ ПЕРИОД)

Г л а в а 1

КУЛЬТУРНЫЕ, СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Материальная культура древних греческих государств-городов кажется микроскопической по сравнению с римским государством того периода, когда в нем, как мы увидим, под греческим влиянием пробудилась политическая мысль (во второй половине II века до нашей эры). В то время, как Афины в эпоху Перикла имели приблизительно 100.000 жителей, город Рим во время Юлия Цезаря насчитывал 900.000, а во время Октавиана Августа около миллиона. Пролетариев было в Риме около 200.000 и столько же рабов. На римских рудниках в Испании работало 40.000 рабов. Рудники эти давали огромную прибыль. Население города Рима и всего римского государства требовало для удовлетворения своих насущных потребностей в одежде, обуви, жилищах и т. п. организации широко развитых промыслов. Во время христианских императоров город Рим имел, например, 254 булочных. Само государство нуждалось в производстве металлов, оружия, одежды и т. п. для значительного войска. Постройка флота представляла значительную отрасль промышленности. Рабочей силой были преимущественно рабы и свободные ремесленники, которых правящие классы считали самым низким сословием и правовое положение которых, в некоторые периоды римской истории, мало чем отличалось от рабов. Земельные

владения отдельных римских магнатов в провинциях (в особенности в Африке) достигали колоссальных размеров и были похожи на плантации капиталистической эры, обрабатываемые рабским трудом, как это было в Американских Соединенных Штатах до половины XIX века. Торговый аппарат римлян был огромен, денежные богатства поразительны. После победы над Ганнибалом мамонизм в Риме достигает неслыханных размеров. Долги Юлия Цезаря в юности равнялись 6 миллионам довоенных (золотых) франков. Красс вложил около 50 миллионов франков в покупку земельных владений. Во время Цицерона богатые римляне только и делали, что занимали крупные суммы, покупали именья и дома, наживались в завоеванных провинциях и тем оплачивали свои долги. Цезарь, Помпей, Цицерон покупали виллы, земельные участки и т. п., тратя на это огромные суммы. Денежное хозяйство римского государства испытывает периоды подъема и периоды кризисов, но на протяжении всех 500 лет существования Империи уровень производительных сил и техники у римлян изменяется очень мало. Колоссальность социально-экономических процессов в Риме не должна внушать мысль, будто бы существовал какой-то значительный прогресс в процессах производства. Имелись некоторые слабые улучшения техники, но в общем она на протяжении этих многих столетий стоит на одном месте и не имеет принципиальных отличий от древнегреческой. Рим не испытал никаких промышленных революций, подобно тем, которые произошли в капиталистическую эру. Какая поразительная разница с революционным ростом производительных сил и техники за 300 последних лет европейской истории.

Жизнь низших, а в некоторые периоды и средних классов в римском государстве — и при республиканском строе и при императорском — была не легкой. Отсюда — постоянные восстания и гражданские войны, начиная с последних столетий республиканского периода: восстание рабов под предводительством Спартака, восстания рабов в Сицилии, восстания глади-

торов, борьба за раздел земли во время Гракхов, война между Марием и Суллой, борьба между претендентами на диктатуру, Помпеем, Антонием, Цезарем и т. д. С горечью вспоминает об этом Августин: «вспомним все эти бедствия тем более прискорбные, что они имели внутренний характер, были гражданскими войнами или скорее внутренними потрясениями всего государства. Их нельзя назвать восстаниями, они были настоящими войнами, во время которых текли потоки крови... Войны социальные, войны рабов, войны между гражданами! Какие потоки римской крови, какие опустошения Италии они причинили».

Римляне были не только первоклассными солдатами, превосходившими своей вооруженной силой все окрестные народы, но и очень искусными дипломатами.

Римское государство по мере своего укрепления и расширения, соприкоснулось с греческим миром, который превосходил римскую культуру и экономически и духовно. Оно включилось в этот мир тогда, когда на почве распада империи Александра Великого начался процесс образования различных эллинистических государств и когда греческие государства-города потеряли свое экономическое значение и истратили свою духовную энергию. В эпоху Пунических войн (первая в 217, вторая в 204 г.), которые были войнами за экономическое и военное преобладание в западной части Средиземного моря, начинается процесс эллинизации римлян. Римляне не только начинают осваивать соседний им греческий мир, но и усваивать плоды эллинской культуры. В смысле духовных ценностей римляне были народом мало одаренным. Достаточно сказать, что они не имели своего национального эпоса и усвоили постепенно греческие предания вплоть до того, что в литературе своей стали вести свое происхождение от греков. О своих старых национальных богах римляне сохранили слабое воспоминание, усвоили греческие религиозные представления, с которыми ассимилированы были собственные национальные божеества. Они готовы были поклоняться каким угодно

богам, только бы была вера в их помощь. В позднейший период римской истории император Александр Север имел в своей домовый капелле, рядом с изображением ларов и пенатов, статуи Аполлона Тианского, Иисуса Христа, Авраама, Орфея; философ на троне, Марк Аврелий, не только уравнил богов всех возможных религий, но во время войны с маркоманами пригласил в Рим жрецов различных религий и поручил им производить моления по своим обрядам за благо римского государства. У этого народа солдат и завоевателей слабо была развита собственная творческая фантазия. Римская архитектура и римское зодчество были копиями греческих образцов. Не было выдающейся самостоятельности и в римской философии, которая усвоила и по-своему истолковывала греческие философские идеи. Духовный гений римского народа проявился в литературе, в поэзии и еще в одной области, которая была довольно чужда грекам — в творчестве правовых форм и в выработке правовых понятий. Произведения римской литературы не потеряли своего значения до наших дней, а влияние римского права, усвоенного позднее византийцами, на европейское правосознание было явлением исключительным и единственным в своем роде в человеческой истории.

Какая же политическая мысль соответствовала этим огромным экономическим и государственно-организационным потенциям, которые раскрывались в Риме в период полного расцвета его физических и духовных сил? Римская политическая мысль не блещет оригинальной силой и гением, присущим лучшим представителям старой культуры греческих государств-городов. Корни римской политической мысли лежат в Греции и только аксессуары принадлежат римскому духу. Рим, будучи политическим объединителем и организатором эллинистической культуры, идейно стоит не над ней, но под ее несомненным влиянием, — является восприимчиком ее наследства, хранителем некоторых ее идей. Единственным римским политическим мыслителем, который, если не по оригинальности своих

идей, то по своему историческому значению может быть поставлен наряду с великими греками классического периода, был Марк Туллий Цицерон. Что касается до других представителей римской политической мысли, то среди них не было ни одного политического мыслителя, равного по своему таланту и по своему значению Платону, Аристотелю или даже Ксенофону. Политическая мысль их находилась в состоянии постепенного угасания, и если в ней были оригинальные черты, то объясняются они теми чужеземными, преимущественно восточными влияниями, которые вошли в греко-римскую жизнь в конце языческой и начале христианской эры.

Г л а в а 2

ЦИЦЕРОН

Философия, этика, (106-47 г.) Цицерон с юности получил выдающееся философское образование. Он слушал многих тогдашних философов, был два года в Афинах, где обучался вместе с Цезарем риторике, стал одним из образованнейших людей Рима, покупал рукописи, был собственником огромной библиотеки. Настоящий римский интеллигент, который был к тому же плодовитым и блестящим писателем, «Человек платоновского образа мыслей», как называл Цицерона его брат. Он сам говорит о себе: «я много писал, более, чем кто-либо другой в Риме».

Этика и политика. Цицеронова этика исходит из стоического учения о самосохранении, как основного движущего импульса всех живых существ. Отличие человека в том, что стремление к самосохранению у него регулируется разумом. Человек, благодаря своему разуму, видит причины, порождающие отдельные вещи, наблюдает процессы происхождения вещей, сравнивает одни влияния с другими и таким образом предвидит будущее и готовится то, что ему в будущем необходимо. Отсюда очень легко дойти и до

стоического интеллектуализма, и до учения об автономной морали. И, действительно, Цицерон доходит до полного признания личной совести и разума, как основного двигательного нерва моральной деятельности. В сознании нашем, говорит он, заложены врожденные семена добродетелей, некая природная искра совести. Сама природа человека есть уже источник элементарных суждений, на основании которых решаются величайшие проблемы нравственной деятельности. Это учение Цицерона об «естественном свете» индивидуального нравственного сознания, сыграло огромную роль в формулировке новой автономной европейской этики, которая, как это блестяще показал Дильтей, родилась под непосредственным влиянием чтения Цицерона в эпоху гуманизма и реформации. Личное самосознание Цицерон считает самым священным началом в человеке, знаком божественного существа, запечатленным в нашей природе. Но в то же время Цицерон признает существование таких чисто объективных, сверхиндивидуальных моральных ценностей, которые превосходят личное сознание и личную мудрость. И это суть прежде всего общезначительная природа человека, справедливость, отечество, римское государство. Здесь намечается определенное расхождение Цицерона с ранним стоицизмом, у которого государство не поднималось на степень высшей моральной ценности. Хотя, как мы видели, Цицерона называли «платоником», — и это в известной степени верно, если иметь в виду его толкование государства (его «этатизм») — однако его отделяет от платонизма отношение к «мудрости», в которой он не видел верховной добродетели. «Предположим, — говорит он, — что первая добродетель есть мудрость. Но мудрость, согласно стоическому определению, есть познание вещей божественных и человеческих. В состав вещей этих входят общественные проблемы, являющиеся проблемами величайшими». Отсюда следует, что обязанности, вытекающие из отношения человека к обществу, должны быть поставлены на первое место. Теоретический мыслитель, погруженный в свои изыс-

кания, разве не должен их бросить, когда в опасности находится его отечество, его родные, его друзья. Философия не имеет дела с другими добродетелями, чем те, которые были утверждены политиками и законодателями. Откуда благочестие, религия, право гражданское и международное, откуда справедливость, доверие, стыд, воздержание, отвращение от зла, любовь к честности, настойчивость в трудах, мужество в опасности, как не от тех великих мужей, которые строили государство? Тот гражданин, который способен принудить толпу властью и страхом перед законом, куда выше ученых, умеющих своими аргументами воздействовать на небольшое количество избранных. Ни в какой другой области человеческая добродетель не поднимается на степень дел божественных, как в создании новых государств и в сохранности старых. Платон, как мы видели, после долгих размышлений пришел к выводу, что все афинские знаменитые политики не могли сделать своих сыновей добродетельными оттого, что не были настоящими философами. Цицерон, напротив, начинает с того, что вызывает тени знаменитых политиков и законодателей, как высших учителей добродетели. Он взывает к Мильтиаду, Фемистоклу, ставя наряду с ними великих римлян. В своем главном политическом трактате основные политические сентенции заставляя он высказывать Сципиона Африканского Младшего, известного полководца, грекофила и организатора того круга образованных римлян, которому римский народ в значительной степени обязан своей умственной культурой. Личную дружбу, говорит Цицерон, нужно поставить выше почестей, богатства, чувственных удовольствий и всего другого, кажущегося нам полезным. Но честный человек должен поставить выше дружбы государственный интерес, присягу и верность. Если мне приходится исполнять судебные функции по делу моего друга, я обязан дружбу принести в жертву государству. Это для Цицерона и означает «призывать в свидетели своей совести само божество». Можно поставить вопрос,

а если личная совесть говорит против отечества и государства в пользу личной дружбы? Тогда, говорит Цицерон, это уже будет заговор, а не дружба. Мораль Цицерона, несмотря на ее индивидуалистический характер, совмещается с государственным сознанием римлянина, которое гораздо ближе стоит к гетерономной этике, чем к теории автономной морали XVIII-XIX вв.

Происхождение государства. Вопрос о происхождении государства не находит у Цицерона однообразного решения и свидетельствует об эклектическом характере его воззрений. В трактате «О республике» Цицерон примыкает к аристотелевской традиции и выводит государство из общительной природы человека. Причиной, побудившей людей к соединению в общества является не слабость человеческой природы, но естественное стремление к общению: человек не есть изолированное существо, предназначенное к отшельнической жизни. Мысль эта, не вполне развитая в упомянутом трактате вследствие порчи дошедшего до нас текста, находит подтверждение в другом сочинении «О конечных целях человеческой жизни». Здесь происхождение человеческого общества выводится из семейного чувства, из любви детей к родителям. Само же семейное чувство объясняется, как результат естественного инстинкта самосохранения, который побуждает не только стремиться к собственной пользе, но и любить своих ближних и считать, что для человека не может быть чуждо все человеческое. Хотя симпатические чувствования наблюдаются и у животных, но они еще более развиты в человеческой природе. «Итак, — заключает Цицерон, — мы по природе склонны к соединению, союзу, государству».

Общежительная природа человека порождает среди людей различные общественные связи, — родовые, национальные, языковые. Из этих связей особо важна связь семейная. Семья есть основной тип человеческого общества, из которого возникли все

другие общественные отношения. Семью нужно считать принципом и школой государства. Она является как бы лабораторией для выработки доброжелательных чувств и хороших нравов. Но выше семьи нужно поставить государство. Дороги нам родители, дороги дети, дороги близкие, дороги родственники, но дороже всего нам наше отечество, для которого каждый хороший человек без сомнения отдаст свою душу. Измена отечеству есть одно из самых тяжких и позорных преступлений. Этот элементарный патриотизм несколько ограничивается у Цицерона влияниями со стороны стоического космополитизма. У Цицерона можно встретить уже знакомые нам мысли, что весь мир есть как бы единое государство, составленное из богов и людей и что земные политические общества суть только части небесного града; и что отдельный человек есть гражданин всего мира.

Излагая эту общежительную теорию происхождения государства, в разных местах своих сочинений Цицерон в своем трактате «О реторике» объявляет себя сторонником другого, противоположного взгляда, не замечая того, что дело идет о двух совершенно разных линиях мысли, которые обнаруживаются в истории политических теорий вплоть до новейшей европейской эпохи. Происхождение государства объясняется здесь не социальным инстинктом, прирожденным людям, но именно недостатками первоначального естественного состояния. Было некогда время, говорит Цицерон, когда человек бродил по поверхности земли подобно диким животным и управлялся не силами разума, но физическим принуждением. Тогда не существовало у него ни религиозных представлений, ни сознания моральных обязанностей, ни семейной жизни, ни основанного на справедливости права. В то время некий великий и мудрый человек побудил рассеянных в полях и укрывающихся в лесах людей сойтись в одно место, соединиться в общество и познать сначала инстинктом, а потом внушениями разумной речи то, что ценно и полезно. Так люди из дикого состояния перешли в

культурное и социальное — внушением извне, а не прирожденным чувством. Мы видим, что излагаемая здесь теория истории человеческой культуры примыкает к Протагоровской традиции. У Протагора людей научил стыду и внушил им основные нравственные понятия бог Гермес. У Лукреция Кара то были особо выдающиеся люди. Цицерон также считает, что в образовании первых государств, с учреждением которых люди вышли из состояния дикости, главную роль играли начальники и вожди, ставшие первобытными монархами. Эта линия мысли, более близкая договорной теории государства, изложена у Цицерона наряду с теорией общежительной и без сознания их принципиальных различий. Если предположить, что «Реторика» Цицерона написана ранее, чем трактат о государстве, то можно прийти к выводу, что размышление над названной проблемой, которым он занимался во время своего изгнания, заставило его познакомиться с воззрениями Аристотеля, сформулированными в первом варианте учения о происхождении государства. (См. выше).

Формы государственного устройства. Всякое человеческое сообщество, если оно хочет существовать продолжительно, должно приобрести оседлость и образовать в себе некоторый правящий центр. Такой правящий центр может состоять из одного человека, или из некоторых лучших людей («оптиматов») или, наконец, его может составлять весь народ в целом. Цицерон, как мы видим, примыкает к старинной классификации государственных форм по количественному принципу. Первая из этих форм составляет «царство», («монархию»), вторая — правление оптиматов и третье — «народное правление». Ни одна из этих форм не является совершенной, каждая является только терпимой и в каждой из них имеются элементы, ведущие к ее собственному разложению. В «царстве» есть опасность превращения единого властителя в деспота, правление оптиматов склонно порождать партийность, народное правление создает почву для возникновения беспорядков и мятежей, а

также стремится уничтожить все выдающееся и достойное. Можно поставить вопрос, какая же из названных политических форм является относительно лучшей? Худшей Цицерон считает народное правление, что же касается лучшей, то устами Сципиона Африканского таковой признается монархия. У Цицерона мы находим ряд аргументов в пользу монархии, хотя в конце концов он не объявляет себя монархистом. Аргументы в пользу монархии у Цицерона таковы: 1) Он указывает на то, что Рим обязан своей славой и процветанием древним царям, создателям римского государства. 2) Цицерон указывает, что отдельная человеческая душа, чтобы бороться со страстями и достигнуть добродетели, должна быть управляема единым разумом — так должно быть и в государстве. 3) Целый мир представляет собою огромное государство и вместе с тем единое домохозяйство; ими управляет единый властитель, одно мановение главы которого потрясает весь Олимп — так должно быть и в человеческом государстве. 4) В царской власти есть нечто отеческое, благожелательное. Царь печется о подданных, как отец о детях. 5) В хорошей семье должен быть один отец семейства, одна воля должна управлять рабами — так должно быть и в государстве.

Все эти аргументы, выдвинутые в защиту монархии, не являются решающими в вопросе о лучшей форме государственного устройства. Таковой объявляется в конце концов смешанный образ правления, совмещающий в себе черты монархии, правление оптиматов и народного правления. Цицерон примыкает таким образом к уже известному нам древнему учению, истоки которого намечены нами были у Гераклита. Основным критерием для определения образцового государственного устройства является его прочность. Хотя каждая государственная форма несет в себе зерно своего собственного разложения, и нет, следовательно, абсолютной прочности в различных политических устройствах, однако, наиболее прочной относительно является форма смешанная. Эта же

черта встречается в государственном устройстве Рима. Более лучшего государства, чем римское, нельзя было изобрести, потому римляне непобедимы и всегда достигали тех целей, которые себе ставили. Как в мореплавании корабль никогда не приобретет устойчивости, пока силе противного ветра не будет противопоставлена противодействующая сила парусов — так должно быть и в государстве. Цицерон в своем трактате «О республике» повторяет и своеобразно излагает всю эту аргументацию. Смешанный образ государственного устройства, по его мнению, вообще не подлежит разложению, является безусловно прочным. Его историческим оправданием служит его длительное существование у народов, имевших хороший государственный строй, — у спартанцев, карфагенян, а главное у самих римлян. Римская же республика есть наиболее сильная из всех государств. Совершенство ее строя обязано началу умерения, которое обеспечивает в государстве наличность уравнивающей системы противоположных сил. Таким образом в государстве водворяется гармония, подобная музыкальной и представляющая собою соединение противоположных, низких и высоких, тонов. «И то, что в музыке называется гармонией, говорит Цицерон, в политике является согласием» — фраза, которую мы уже слышали у Пифагора. Подобная уравнивающаяся система противоположностей создает в государстве, по мнению Цицерона, крепчайшую и образцовую связь, обеспечивающую ему спокойствие и благосостояние. Однако, равновесие это действует не само собою, как это было у гераклитиков, но нуждается в особом регулирующем начале. Здесь мы подходим к характерной особенности политической системы Цицерона. Регулирующим и умеряющим принципом в государстве является начало личное — то есть единый вождь. Чтобы предохранить государство от революций и потрясений, нужно поставить во главе государства некоего выдающегося человека, мужа по задаткам своим почти что божеского харак-

тера. Цицерон дает этому человеку разные имена: «ректор», «модератор», «тutor», «губернатор» «прокуратор», иногда просто «мудрец» и изредка «принцепс». Его главным свойством нужно считать превосходящую всех добродетель — добродетельность стоического философа. Но Цицерон прибавляет к греческому образцу некоторые новые черты: «вождь» должен быть сведущим в юриспруденции, должен знать греческую литературу. Кроме того, сюда нужно прибавить еще и другие черты, перечисленные в описании достоинств образцового римского царя, Нумы Помпилия — благочестие, милосердие, миролюбие и справедливость.

На золотом щите, который Сенат и римский народ водрузил в честь первого римского кесаря, Октавиана Августа, были перечислены основные его добродетели — благочестие, милосердие, справедливость. Миролюбие свое он сам всегда подчеркивал. Все это дает возможность предполагать, что идеология первого принципата создавалась не без влияния политических сочинений знаменитого римского оратора. Вопрос о таком влиянии много обсуждался в исторической науке и породил самые противоположные решения. Одни смотрели на политические трактаты Цицерона, как на «оппортунистическую адаптацию греческой литературы», и не придавали им никакого значения в смысле влияния на идею принципата. Другие, напротив, предполагали, что из сочинений Цицерона первый кесарь почерпнул все основные аргументы для оправдания своей власти. Для правильной ориентации в этом вопросе нужно принять во внимание, что идеи цicerоновых трактатов носились в римском воздухе и не представляли оригинального изобретения самого Цицерона. Цицерон жил в эпоху вождизма — вождя ждали, и вожди один за другим появлялись в тревожные дни Цицероновской жизни. Идеи Цицерона отвечали общему настроению и, надо признать, дали целый ряд политических тезисов, которые могли быть использованы первым принцепсом. Если чисто логически развивать понятие «модерато-

ра», то оно приводит к принципату, как его понимал Октавиан Август. Он объявил, как известно, что разделяет свою власть с Сенатом и римским народом, сохраняя за собою внешний высший авторитет, распространяющийся на все государственные дела.

«С этого момента, — говорится в составленном самим Октавианом повествовании о его делах — я превосхожу всех своим авторитетом, в то время как в смысле своих властных прав я не имею ничего больше, чем наделены другие магистраты, мои коллеги в каждой отрасли управления». Но только обладая таким универсальным авторитетом, можно быть «модератором» в смысле Цицерона. Самая передача власти Сенату и римскому народу — акт чисто декоративный и по существу своему мнимый — вполне отвечает идеалам Цицерона, который не сочувствовал монархизму Кая Юлия Цезаря и противопоставлял ему свой республиканизм, который идеологически хотел двоевластия аристократического римского Сената и римского народа, покрытого высшим умеряющим авторитетом единого вождя. Совершенно правильно судит А. Олтмар, когда говорит, что «принципат Августа может, строго говоря, считаться смешанным образом государственного устройства, в котором комбинированы, по формуле Цицерона, царская власть с властью аристократии и с относительной свободой народа. Таким образом теория принципата не есть ни автократия одного, ни двоевластие; это — троевластие, следовательно, род смешанного государственного устройства». Но то, что было в теории, никак не существовало на практике: на практике принципат оказался тем единовластием, которое отвращало Цицерона от Цезаря.

Социально-экономические воззрения Цицерона. Если применять современное словоупотребление, то Цицерон принадлежал к людям «буржуазного» образа мысли. Это видно прежде всего из его взгляда на частную собственность. От стоиков он усвоил взгляд, что по природе всё принадлежит всем и что частная собственность произошла из человеческого установ-

ления. Основанием ее является или оккупация никому не принадлежащих вещей, или захват во время войны или же законодательные нормы, договоры, жребии и т. п. Однако отрицание частной собственности с точки зрения естественного права никак не ведет у Цицерона к умалению ее значения с точки зрения права положительного. Согласно Цицерону основное требование права сводится к тому, чтобы никому не наносить убытки за тем исключением, если убыток вызван возмещением причиненного вреда. Кто не следует этому требованию, нарушает право человеческого общежития. Государство не должно посягать на права частных лиц. Опасны всякие разговоры о том, что в государстве имеется большое количество неимущих: они могут повести к имущественному уравнению, а это есть главная язва общественной жизни.

Цицерон всецело стоит еще за распространенный в античном мире взгляд на ручной труд, как на занятие низменное и презренное. Джентельмен не может иметь дело с мастерской. У «порядочного человека» разные трудовые профессии, особенно разные денежные аферы, должны возбуждать презрение. Низменными профессиями нужно также считать те, которые служат удовлетворению чувственных потребностей человека, например, профессия повара, пекаря и т. п. К ним нужно отнести также акробатов, парикмахеров, балетных танцоров. Для человека хорошего общества еще допустимы такие профессии, как архитектура, медицина, инженерное искусство, если только это не мешает его общественному положению. Мелкую торговлю Цицерон считал занятием не стоящим, но крупную, работающую на мировой рынок, не причислял к низшим профессиям. Всего же более из других областей хозяйственной деятельности ценил он сельское хозяйство: человеку хорошего круга нужно жить в имении и управлять им. Замечательно, как крепок этот идеал «порядочного человека», он оставался идеалом высших слоев европейского общества до тех пор, пока в него не проник индустриализм

и меркантилизм. Он был совершенно чужд не знавшей сословных делений Америке, но он дословно отражает умонастроение высших классов России до революции 1918 г.

Цицерон жил в рабовладельческом обществе и сам имел, как состоятельный римлянин, большое количество рабов. Более того, ему казалось совершенно естественным обращать в рабство людей во время войны и торговать рабами. Нужно однако подчеркнуть, что взгляды Цицерона на рабов гораздо более человечны, чем воззрения Аристотеля. Цицерон не знает особой категории людей, являющихся «прирожденными рабами». К рабам он требует человеческого отношения так же, как ко всем обездоленным. Раб у него приравнивается к простому наемному рабочему: он может получить вознаграждение, если исполняет то, что ему приказано. К своим собственным рабам Цицерон относился очень душевно, считал их членами своего семейства, даже друзьями. Один из рабов, Тирон, был философски образованным человеком и писателем, оставившим после себя ряд не дошедших до нас произведений. Многие из его рабов стали вольноотпущениками. Видно, что во время Цицерона институт рабства потерял уже те свои черты, которыми он отличался в древности. В суровый быт народа-завоевателя, каким были римляне, проник гуманизм, весьма чуждый древнему миру. Зачатки гуманизма можно при желании нащупать и у сократиков, и у ранних стоиков и у учеников Аристотеля (Теофраста, Дикэарха). Но все же гуманизм вырос и возмужал в эллинизированном Риме. И трудно не признать Цицерона родоначальником европейского гуманизма. «Ното», «человек» есть любимое слово знаменитого римского оратора, — слово, не переводимое в его точном значении на греческий язык. У Цицерона понятие «гуманность» имеет различный смысл. Оно обозначает прежде всего особую природу человека, отличающую его от животных: в самом человеческом лице, как говорит он, имеются черты, обозначающие его гуманность. Понятие гуманности

имеет также моральный смысл: оно близко к справедливости, но и отлично от нее. Оно означает особую моральную доброжелательность, мягкость, симпатию к другим людям. Наказания, накладываемые на людей, должны быть не только справедливыми, но и гуманными. Тираны не соблюдают не только справедливости, но и гуманности. «Гуманность» обозначает далее великодушие, благородство, — именно, так, по собственному признанию Цицерона, отнесся к нему Цезарь, когда стал диктатором в Риме. И, наконец, означает общую культуру человека, его воспитанность.

Цицерон в свете последующих столетий. Цицерон был одним из самых любимых и влиятельных классических авторов в истории европейской литературы, начиная со времен процветания Римской империи и вплоть до XIX века. Влияние его объясняется прежде всего тем, что он был блестящим стилистом и выдающимся популяризатором философских и моральных идей, доступных пониманию среднего образованного человека. В странах, где латинский язык был сначала языком ученого класса людей, а в последующем стал языком, которому обучались все образованные люди, произведения Цицерона считались образцом хорошего стиля, которому учились в средней школе и в университетах. После «кухонной латыни», господствовавшей в средние века, для людей эпохи Возрождения и гуманизма Цицерон стал автором, подражая которому европейские народы выработали свой собственный язык. Будучи эклектиком и не проповедуя никакой философской догмы, Цицерон сообщал то, что греческие философы думали о мире, о Боге, о человеке, о его месте во вселенной. Христианские отцы церкви, Амвросий, Лактанций, Тертулиан учились по нему греческой философии и цитировали его сочинения целыми страницами. Августин берет у Цицерона отдельные мысли и отдельные определения. В эпоху Возрождения Петрарка пишет, что еще в детстве своем, когда другие живут в мире сказок и басен, он был вдохновлен Ци-

цероном. «Цицеронианизм» был особой литературной школой во время гуманизма. Лютер писал что тот, кто хочет изучать честную философию, пусть читает Цицерона, так как Цицерон трактовал тончайшие и высочайшие вопросы: есть ли Бог, что такое Бог? Принимает ли он участие в человеческих делах или нет? Джон Локк писал: если вы хотите, чтобы ваш сын владел хорошо речью, посвятите его в сочинения Цицерона. Фридрих Великий считал трактат Цицерона «Об обязанностях» лучшим моральным произведением — взгляд, который разделял и Вольтер. Меньшее влияние имели политические трактаты Цицерона прежде всего уже потому, что один из них был утерян и опубликован только в начале 19 века. Но память об идеях, в них изложенных, сохранилась в душах людей, и отдельные понятия, сформулированные в них, например, понятие «естественного закона», владели умами в течение многих столетий.

Г л а в а 3

ПРОНИКНОВЕНИЕ ЧУЖЕРОДНЫХ ВЛИЯНИЙ В ГРЕКО-РИМСКУЮ ПОЛИТИЧЕСКУЮ МЫСЛЬ. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЕВРЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ КНИГ.

Переводчики еврейских религиозных книг на греческий язык, вероятно, не предвидели, сколь много чужеродных идей и представлений внесет эта новая литература в эллинистическую цивилизацию. От всех нам известных восточных народов евреев отличало то, что только они дошли до критики государственного абсолютизма и царебожества не с точки зрения светского просвещения, как это было у некоторых греческих философов, но с точки зрения своих глубоких религиозных верований. Древнейшие еврейские религиозные книги изображают евреев, как кочевой народ, живущий в догосударственном быте. Если у них и была какая-либо общественная власть,

то это не были цари и монархи, но начальники отдельных родов и племен или патриархи, какими были например Авраам, Исаак, Иаков и т. п. Та племенная федерация (союз так называемых «колен»), которую образовал Моисей после исхода евреев из египетского плена, не имела еще характера государства. И самого Моисея нельзя назвать «монархом» в обычном смысле этого слова. Моисей был религиозным вождем, который, согласно еврейским верованиям, действовал по непосредственному внушению еврейского Бога, Иеговы. Интересно отметить тот способ, при помощи которого был организован союз «колен израилевых». Союз этот был результатом договора («завета») между еврейским народом, Моисеем и еврейским Богом. В названном договоре Бог участвует, как одна из сторон. Иегова сказал Моисею, пусть он один приблизится к нему, а народ пусть не поднимается с ним на гору Синай, где происходило по еврейским преданиям это событие. Когда Моисей сошел с горы, он пересказал народу все, что говорил Бог, и сообщил о всех законах, которыми он обязал евреев. «И отвечал народ в один голос: «все, что сказал Бог, сделаем» («Исход», гл. 24). Слова эти были записаны, прочитаны народу, который изъявил согласие исполнять написанное: «сделаем и будем послушны». Обещание было скреплено кровью: «вот кровь завета, который господь заключил с вами о всех словах этих» (там же, гл. 8). Так был заключен первоначальный союз родов и племен и образовано действующее в нем право. Подобную договорную теорию возникновения общественной организации и действующего в ней права мы не встречаем в преданиях ни одного из народов передней Азии, ни в одной из господствующих там религий. Договорные теории государства древних греков были результатом светского просвещения, возникшего на расшатанности древних религиозных верований, а не на их основе.

Форму правления в древнем еврейском обществе, как ее изображает Библия, нельзя назвать ни монархией, ни олигархией, ни демократией. Форма эта не

известна греческим политическим доктринам и ее лучше всего назвать теократией. Еврейский народ, согласно Библии, знал одну высшую власть — это была власть Иеговы, который управлял народом через своих посредников (медиумов), первым из которых и был, Моисей. Теократия вполне сочетаема с наличностью монархического, олигархического и демократического начала т. е. может быть смешанной формой правления с преобладанием высшей власти самого неба. Главного посредника вполне можно уподобить монарху, старейшины, о которых говорит Библия, представляют олигархический момент, собрание самого народа, выслушивая через посредника божескую волю, исполняя ее или отступая от нее («делая злое», как говорит Библия), является началом демократическим. Сам Иегова играет роль того руководящего начала, того «ректора» или «принцепса», о котором, как мы видели, учил в своей политической теории Цицерон (см. выше). Мы убедимся, что Библия считает теократию правильной, нормальной формой государственного устройства, все же другие формы и, в частности, чистую монархию — формами искаженными, которые можно терпеть, но нельзя возводить в норму.

С течением времени, когда еврейский народ пришел в «обетованную» землю и стал оседлым, он образовал территориальное общество, по типу своему сходное с обычным государством. Государственный порядок еврейского общества в первое время его оседлости является весьма неоформленным и продолжает сохранять черты теократии. «В те дни, — говорит библейский текст, — не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым». (Кн. Судей», 17, 6; 18, 1; 21, 25). Во главе евреев стояли «судьи» (по-еврейски «софетим», по-гречески «критай»). В первоначальном смысле «судьи» — должность, представителям которой поручено блюсти справедливость. Но фактически еврейские «судьи» были временные вожди, которых призвал Иегова, чтобы защищать народ от внешних врагов и настав-

лять его на путь веры. Оттого они и назывались «спасителями» (по-еврейски «яша» по-гречески «сотер», наименование, которое встречалось в титулах эллинистических монархов). Первый «судья», Иисус Навин, был непосредственным преемником Моисея. Он фактически привел евреев в «обетованную землю» и создал основные устои их общественной жизни. Как и Моисей, по рассказу Библии, действовал он по непосредственному внушению самого Бога. Богом избран был и один из последующих героев-спасителей еврейского народа, Гедеон. В рассказе о Гедеоне первый раз упоминается о царской власти у евреев. «И сказали Израильтяне Гедеону: «владей нами и сын твой и сын сына твоего; ибо ты спас нас от руки Мадиянитян». Гедеон ответил им: «ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами: Господь да владеет вами». («Судей», 8). Другими словами, он отказался от царской власти во имя теократии. Но то, что сделал Гедеон, не сделал его сын Авимелех. Он нанял на данные ему народом деньги злых людей, убил своих братьев и был поставлен свыше. Последним из судей был благочестивый человек, Самуил. Когда он состарился, то поставил судьями своих сыновей, «которые уклонились в корысть, брали подарки и судили неправильно». Это и был момент учреждения у евреев монархии. Старейшины Израиля пришли к Самуилу и сказали ему: «поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как и прочие народы». («Книга Царств», 8, 5). Слова эти не понравились Самуилу и он обратился с молитвой к Богу. Бог же сказал Самуилу: «послушай голоса народа, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли меня, чтобы я не царствовал над ними». Царская власть по Библии была дана евреям в наказание за то, что они отвергли теократию. И по приказанию свыше Самуил изложил народу, каково будет это наказание и что означает власть монарха над народом. «Вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами. Сыновей ваших он возьмет и приставит к колесницам своим, и сделает всад-

никами своими, и будут они бегать перед колесницами его. И поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали воинское оружие и колесничий прибор его. И дочерей ваших возьмет, чтобы они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы. И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим. И от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евреям своим и слугам своим. И рабов ваших, и рабынь ваших, и юношей ваших лучших возьмет и употребит на свои дела... И сами вы будете его рабами». Другими словами, монархия это — принудительная служба, подневольный труд, экспроприация частного имущества, тяжкие налоги. В последующем изображении Библии царский период еврейской истории, несмотря на присущие ему в некоторые периоды блеск и славу, рисуется с чертами какого-то мрачного излома, какой то внутренней трагедии. Таков прежде всего первый постоянный монарх евреев, Саул. Он уже не такой дурной человек и не так велики его грехи. Но над ним висит проклятие, он лишен небесного покровительства. Бог не принимает его чистосердечного раскаянья и карает его не доброй смертью.

Евреи имели много царей, из которых самыми блестящими были Давид и Соломон. Из остальных очень многие были негодными и не «делали угодного» в глазах Бога. В общем царский период еврейской истории Библия изображает скорее как период бедствий и падений. Людями, которые спасали народ, были не цари, а еврейские пророки. Пророки эти постоянно обличали царей и учили о непрочности и тленности царской власти. Пророческие книги Библии можно считать религиозным протестом против возвеличения и абсолютизации царской власти. Все гордое, все высокомерное и на все превознесенное будет унижено» — учили они. («Исая» 2, 12). «Падает великое человеческое, и высокое людское унижится» (там же, 17). «Сними с себя диадему и сложи венец:

униженное возвысится и высокое унижится» («Иезекиил», 21, 26). Бог определил это, «чтобы посрамить надменность всякой славы, чтобы унижить все знаменитости земли». («Исаия», 23, 9). «Скажи царю и царице: смиритесь, сядьте пониже, ибо упал с головы вашей венец славы вашей», (Иеремия, 13, 18). «Скажи начальствующему в Тире: так говорит Господь Бог — за то, что возвысилось сердце твое и ты говоришь: я Бог, восседаю на седалище Божьем... и будучи человеком, а не Богом, ставишь ум свой наравне с умом Божьим... вот я приведу к тебе иноземцев, лютейших из народов, и они обнажат мечи свои против красоты твоей мудрости и помрачат блеск твой; низведут тебя в могилу и умрешь... смертью убитых. Скажешь ли тогда перед твоим убийцей: я — Бог» (Иезекиил, 28, 1-10).

Еврейские религиозные книги, переведенные на греческий язык, вызвали на свет особую литературу, в которой греческие идеи смешались с еврейскими и привели к формулировке чисто синкретических философских и политических учений, сыгравших значительную и еще не вполне оцененную роль в последующем развитии европейской политической мысли. Примером подобного синкретизма можно считать воззрения Александрийского еврея конца античной и начала нашей эры, Филона Александрийского. Мы знаем очень мало о его жизни. Известно, что он происходил из богатой еврейской семьи, с юных лет начал заниматься философией, увлекся философией Платона и стал одним из основателей неоплатонизма. В 40-ом году нашей эры он стоял во главе делегации, которую александрийские евреи послали в Рим, к императору Калигуле, по поводу столкновения евреев с греками в его родном городе. Основное стремление жизни Филона состояло в том, чтобы убедить греков в превосходстве еврейской религии, которая, по мнению Филона, предвосхитила все великие идеи греческих мудрецов. В греческой земле и в других землях, говорит Филон, нет такого государства, которое уважало законы других государств. Афиняне отри-

цают нравы и обычаи спартанцев, спартанцы отрицают законы афинян; египтяне не признают законов скифов, народы Европы отрицают законы народов Азии и наоборот. Иначе дело обстоит с еврейскими законами. Они нравятся всем и способны привлечь варваров и эллинов, народы, живущие на материке и на островах, народы Востока и народы Запада. Законы других народов изменчивы, закон Моисея неизменен и является настоящим «естественным правом». В то же время Филон не знал, повидимому, еврейского языка и пользовался переводом еврейских религиозных книг на греческий. Из греческих философов ему были известны Платон и стоики. Он был знаком только с юношескими произведениями Аристотеля, философия которого не оказала на него большого влияния.

Филон — типичный эклектик Александрийской эпохи. У стоиков заимствует он мысль, что мир есть большое государство, управляемое единым существом или богом. Взгляд этот Филон приписывает Моисею причем незаметно вводит в еврейскую теорию создания мира из ничего греческую мысль о существовании некоторой первичной материи, в которую высшее правящее существо вносит гармонию и порядок. Еврейский Бог-творец сближается с греческим Демиургом. Моисею приписывается также платоническая мысль об «идеях», как прообразах вещей. Бог ранее чем упорядочил мир, имел в своем разуме архитектурный план миропорядка — и это есть существующая в божественном уме идея космического государства. Как платоник, Филон различает потусторонний мир гармонии и света и посюсторонний мир, в котором живут люди. Этот последний есть мир беспорядка и борьбы. Земной мир окружен густым мраком, тогда как небесный пребывает в лучах света и даже сам есть ничто иное, чем чистый и прозрачный свет. Бог не управляет земным государством непосредственно: богоправительство требует посредников, предполагает медиумов. Верховными из подобных посредников вовсе не являются

светские монархи, но особые, воплощенные в мире, божественные энергии, подобие стоических «сперматических логосов», которые у Филона приобретают характер персональных существ, демонов или ангелов, и истолковываются мифологически. Самая идея логоса становится у Филона особой божественной личностью, которую он называет «сыном Божиим» или просто «Богом». Посредниками между Богом и миром могут быть и существа низшие, в числе которых он называет и светских монархов.

Идеальным посредником между Богом и миром Филон считал Моисея. Бог непосредственно беседовал с Моисеем, открывал ему свою тайную премудрость, которой Моисей делился с народом. Справедливо Платоново изречение, что государство тогда достигнет совершенства, когда цари будут философствовать, а философы царствовать. Моисей и совмещал в себе царя и философа. Моисей был царственным вождем своего народа, однако не в смысле только полководца, вождя вооруженных сил, но в смысле избранника Божия, которому народ передал власть по внушению свыше. Избрание Моисея было столь же выражением народной воли, сколько и мистическим актом. Оттого Моисея нельзя уподобить обычному демократическому вождю в роде Перикла. Моисей в то же время был и философом, так как он был научен премудрости свыше. Он владел искусством управлять, которое есть искусство искусств и наука наук. Он был монархом — отцом своего народа, так как монарх в государстве то же самое, что староста в селе, что отец в семье, что полководец в войске, что врач для больных, что капитан для матросов. Этот патриархальный идеал со всей его характерной номенклатурой целиком взят у греческих предшественников. Аристотелево различие власти политической и власти хозяйской осталось позабытым. Моисей был в то же время и законодателем, так как призвание царя повелевать и запрещать. Закон есть ничто иное, как предписание разума, повелевающее то, что должно делать и запрещающее то, что не дозволено — сто-

ическое определение, которое мы встречаем у Цицерона. Царь есть живой закон, а закон есть справедливый царь — мысль, встречающаяся у Платона. К этому греческому наследию прибавляется чисто еврейская идея: истинный царь должен быть не только законодателем, но и пророком, каким был Моисей. Пророк есть истолкователь божественной воли — тот орган, который служит Богу для выражения его воли. Пророк не высказывает своих собственных мыслей, так как тот, кто истинно одухотворен и слился с божеством, не понимает своим рассудком то, о чем пророчествует, но только воспроизводит внушенное ему свыше. И, наконец, Моисей был еще и первосвященником, который, пользуясь даром пророчества, возносил свои молитвы за грешных людей. Идеальный царь по примеру Моисея должен совмещать в себе все названные качества, пребывающие в нем в гармоническом сочетании. И если одно из них исчезает, то человека уже нельзя считать совершенным вождем, его водительство будет хромать на одну ногу.

Мы видели, что идеальный вождь, в представлении Филона, должен быть также первосвященником. При допущении, что мы не имеем дела с таким идеалом, можно предположить, что функции первосвященника обособляются и находят себе особого носителя (что и было фактически у евреев, так как еще при жизни Моисея первосвященником стал его брат, Аарон). В каком же отношении тогда должен стоять первосвященник к представителю высшей светской власти? Подобный вопрос, как известно, был практически и очень остро поставлен в христианскую эпоху и на Востоке и на Западе Римской империи. Он являлся также основной политической проблемой Средневековья. Можно сказать, что вся сложная проблематика этого вопроса в зародыше своем уже содержится в сочинениях Филона. Первосвященник в понимании Филона больше и выше, чем обычный человек. Он — олицетворение Бога на земле. Одевание его символизирует мир в его целом, выра-

жает божественные свойства мира. Украшение его головы, особая корона, которую он носит, свидетельствует, что он во время богослужения, когда он эту корону носит, превосходит всех на земле, — не только простых людей, но и царей. Из человека он превращается в некоторое универсальное, космополитическое существо (в «космополита», как называет по-гречески его Филон). Он наделяется свойствами непогрешимости и полного совершенства. Стоит только отбросить оговорку, что подобное превращение происходит во время богослужения — и мы приходим к тому папоцезаризму, который был одной из влиятельнейших политических доктрин феодальной Европы. Было бы преувеличением утверждать, что христианский папоцезаризм возник под влиянием идей Филона, но несомненно, что, во-первых, Филон предугадал проблематику отношения светской и церковной власти, развитую в эпоху феодализма, и что, во-вторых, его идеи были использованы позднейшей христианской патристикой для выяснения христианских воззрений на государство и церковь.

Что касается до библейских идей об особом договорном происхождении государства и о развенчании царской власти, то они были почти что позабыты в ранней христианской литературе; но они воскресли в Европе в век Реформации и послужили идеологической основой для образования радикальных и революционных политических доктрин, родившихся на почве западного протестантства (напр., у чешских гуситов, в трактате Юния Брута).

(ПЕРИОД ХРИСТИАНИЗАЦИИ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ)

Г л а в а 4

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ХРИСТИАНСТВА

«Религию, которая победила Римскую империю и в течение 18 веков господствовала над значитель-

ной частью цивилизованного человечества, — говорит Энгельс — нельзя обойти молчанием, считая ее собранием бессмыслиц, сочиненных шарлатанами».

Христианство оказало огромное влияние на политическую мысль — и только с этой точки зрения она подлежит обсуждению в этой книге. Причем за время своего существования христианство много раз меняло свое отношение к политике. Вообще говоря, не было одного христианства, как нет его и теперь. В последующем изложении мы попытаемся вскрыть основной пласт христианских идей в их отношении к политике и сравнительно с греко-римским и еврейским политическим мышлением.

Христианство в его основных литературных источниках, как они нам даны в произведениях четырех учеников Иисуса (четыре Евангелиях), есть «благая весть» о «царстве Божием», идея которого занимает центральное место в новой религии, в короткое время завоевавшей греко-римский мир. И через эту идею христианство обнаруживает свою глубокую родственную связь с еврейскими религиозными верованиями, на почве которых идейно возникло учение Иисуса. Идея «царства Божия» есть древняя еврейская идея, в которой понятию «царства» придается не территориальный смысл (т. е. смысл занимавшего известную землю государства), но указывается на факт власти единого, высшего лица, царя или монарха. И так как верховным царем, по еврейским религиозным представлениям, был их Бог, Иегова, то понятие «царства Божия» совпадает с той «теократией», которую, как мы видели, еврейские религиозные книги считали наилучшей формой государственного устройства. Воспоминание евреев об их прежних великих царях, Давиде и Соломоне, которые были «помазанниками» Божиими (вступление в должность царя сопровождалось обрядом «помазания»), связывались с мыслью об утраченных блаженных временах, о потерянном земном рае, о минувшем «царстве Божием». И надежда вновь обрести это «царство», вернуть древнюю теократию,

связывалась с верой в пришествие некоего нового «помазанника», по-гречески «Христа», который восстановит погубленное за грехи еврейское государство с совершенным царем во главе. Так родилась у еврейского народа идея «Мессии», родился еврейский мессианизм, чаявший восстановления будущего тысячелетнего царства избранного народа, рисовавшегося, как грядущий земной рай, который принесет с собою перерождение всей природы, изобилие плодов земных, наступление вечного мира. «Волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать с козленком,.. и малое дитя будет водить их».

Дошедшие до нас четыре Евангелия так же, как и другие исторические источники, свидетельствуют, что во время зарождения новой религии еврейский народ жил в лихорадочном ожидании подобного Мессии. Оттого и основателю христианства было присвоено имя «помазанника» на «царство» и вопреки недвусмысленному утверждению его сверхчеловеческой природы, его богосыновства, ему была приписана генеалогия, производившая его из рода царя Давида. Описание драматического столкновения веры в грядущего главу еврейского царства, с новым понятием «Христа-спасителя» и его особого «царствия», сформулированного христианством, составляет одну из основных тем Евангелия. Столкновение это иногда дает себя знать очень явственно, иногда же затемняется представлениями об еврейском царе Мессии, проникающим постепенно в новую религию, что заслоняет то новое, что внесло учение Иисуса в еврейский мессианизм. Внешним свидетельством резкого расхождения еврейской веры в Мессию с христианской может служить, с одной стороны, констатируемое в Евангелиях и в «Деяниях апостолов» отрицательное отношение евреев к учению Иисуса, с другой стороны, тот факт, что принявшие христианство евреи отказались от участия в национальной борьбе за свое политическое освобождение и тем самым подчеркнули специфическую аполитичность своей религиозной доктрины. Еврейский мессианизм при всех своих

особенностях был родственен вере народов эллинистической культуры в «монарха-спасителя», тогда как в христианском мессианизме не было ничего политического — и эта его аполитичность дает ему особое место в истории политических идей.

Христианская идея «царства Божьего» отличается прежде всего тем, что царство это, как замечательно сформулировано в Евангелии, «внутри нас есть» (Лука, 17, 20). Оттого оно внешне не заметно, не характеризуется наличием каких-либо внешних институтов. Достигается оно внутренним перерождением человека. Царство это испытывается духовным очищением человеческого существа — нужно родиться «от воды и духа», как символически говорит об этом Евангелие. Всякое земное, внешнее строительство таким образом отвергнуто, для усовершенствования человеческой жизни не нужно строить новых конституций, составлять проекты нового государственного порядка, измышлять планы новых социальных утопий. Основная социально-философская проблема, о которой мы говорили выше, решается без всяких двусмысленностей и оговорок: для усовершенствования человеческого общества следует начать с самосовершенствования отдельной человеческой личности. В определенности этого решения новая религия превзошла всех своих предшественников — Сократа, киников, стоиков, эпикурейцев, которые в той или иной степени делали уступки и противоположному взгляду, считая, что человек совершенствуется через усовершенствование общества и его институтов.

При всем различии еврейского и эллинского интеллекта оба народа этих связывало почитание божественного закона, которое мы встретили у Пифагора, Гераклита и позднее у Сократа, Платона и стоиков. Иисус не отвергал закона, но не в нем полагал он центр своей религиозной проповеди. Центр этот был перенесен во внутренний мир человека, до которого внешний, юридический закон не доходит. То, что во внутреннем мире дополняет и заменяет закон, есть христианская любовь (по-гречески «агапэ»).

Весь закон Моисеев, учило христианство, содержится в заповеди: «люби ближнего, как самого себя». Любовь есть исполнение («плерома») закона, любящий уже исполнил закон, говорит апостол Павел. «Агапэ» есть понятие чисто христианское, очень редко встречающееся в до-христианской литературе. Выбрано оно намеренно, чтобы подчеркнуть отличие христианской любви от греческого «эроса», от Аристотелевской «филии» или эллинистической «филантропии». «Эрос» обозначает или низший вид чувственной любви, или же духовную склонность к тому, что люди считают ценным (напр., к истине, науке, философии и т. п.). Этот последний вид любви может не иметь ничего общего с любовью к конкретному человеку, — с любовью к «ближнему», которую русский философ, С. Л. Франк, правильно противопоставлял любви к «дальнему». Симпатия же и эллинистическая «филантропия» говорит об естественном чувстве, об инстинкте, выражением которого является привязанность к семье, к потомству, к своему племени и т. п. В таком инстинкте нет духовности и универсальности: любовь к своему часто соединяется с ненавистью к чужому, природный альтруизм легко оборачивается в эгоизм (напр., преувеличенное семейное или национальное чувство). Христианская «любовь» хочет поднять инстинкт на степень универсальной духовности. Лучшим выражением христианской любви есть требование любить своих врагов т. е. делать нечто, с точки зрения инстинкта невозможное. Оттого вплоть до нашего времени христианская религиозная мистика считает требование любить своих врагов высшим выражением христианской этики.

Греческая философия без различия направлений считала человека существом, обладающим разумом, и в силу этого, любитель разума, философ, считался человеком образцовым, а сам разум — силой божественной. Христианство развенчало человеческий разум и ниспровергло греческий идеал человеческой мудрости. Апостол Павел в своем первом «Послании

к коринфянам» восклицал словами еврейского пророка: «Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну». (Из Исаии, 33, 18, 1 Коринф. 1, 19). «Где мудрость, где книжник, где вопрошатель философской истины?» «Не обратил ли Бог мудрость современного мира в безумие?» Вместо мудрости выдвигает он веру. На место эллинского интеллектуализма выдвигается фидеизм. И это было гораздо доступнее для многоплеменных народных масс Римской Империи, живших еще в магически-религиозных настроениях и далеких от интеллектуалистической культуры высших классов греко-римского общества. К тому же духовная жизнь этого общества уже изжила период духовных мутаций и умственного подъема и сознательно или бессознательно хотела успокоиться на признании чуждых истинной философии непогрешимых догм.

Основным объектом веры христиан было воскресение людей после смерти и будущая жизнь в «царстве Божием», — верование, чуждое греко-римлянам и близкое восточным народам, в частности персам, от которых оно, вероятно, и проникло еще до христианства в греко-римский мир (через религию Митры, популярной у римских солдат, побывавших на Востоке). Политический результат такой веры должен быть нами особо отмечен: «царство Божье» в христианском понимании не должно быть здешним, земным государством, «царство Божье» принадлежало по ту сторону мира — «царство Божье» не от этого мира (Иоанн, 18, 36). Теза эта, основная в христианском вероучении, является определяющей для решения вопроса об отношении христиан к политике. Это было отношением холодного индифферентизма, картинно изображенного в известной сцене, нарисованной в Евангелии. К учителю приходят ученики и говорят ему: «ты справедлив и учишь о путях, указанных Богом, скажи, позволительно ли давать подать кесарю или нет?», на что учитель отвечает символически: он берет монету с изображением кесаря и спрашивает, чье изображение? Ученики отвечают:

кесарево. «Так отдавайте кесарево кесарю, а Божье Богу»... Едва ли можно считать, что названная формула является «скрытым протестом» против божественного культа кесарей. В жесте Иисуса скорее выражалось другое — именно, полное безразличие к признанию монеты, как необходимого продукта государственно-хозяйственной деятельности, и индифферентизм к актам отдельного гражданина, вызванным требованиями государственной власти. Монета не твоя, а того, кто ее приказал чеканить, и пусть он ее получит обратно, по принадлежности, ты, как христианин, вовсе не заинтересован в ее содержании.

Как же, однако, устроено «царство Божие»? Какой в нем общественный порядок? «Царство Божие» вообще не имеет властных отношений. Апостол Павел утверждал, что в «царстве Божием» упраздняется всякое начальство, всякая власть и сила. «Царство Божие» является настоящей антитезой земному государству. В земном государстве, князья народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими. В «царстве Божьем» будет наоборот: первые будут последними, последние первыми, раб станет господином, господин рабом. Другими словами, кто возвышает себя в этом мире, будет унижен в «царстве Божьем» (не станет его гражданином, а будет извергнутым из него); а кто унижает себя, возвысится. Избранными для «царства Божия» оказываются люди бедные, несчастные, плачущие, преследуемые, а также искатели правды и мира, чистые сердцем, отличающиеся милосердием. Первоначальное христианство есть религия низших классов греко-римского общества, оттолкнувшихся от римского государства и воспитавших в душах своих то, что диаметрально противоположно античному этатизму, — именно, христианский непротивленческий анархизм. — Евангелие учит, что если ударят человека в правую щеку, то нужно подставить левую, то есть нужно отвергнуть насилие не только, как средство нападения, но и как самооборону. Но если нет права применять насилие у отдельного человека, то тем более нет права на су-

ществование такого человеческого общества, которое принуждение делает своим принципом, т. е. государства. Толстовский анархизм является последовательным выводом из Евангелия, — и если можно извлечь из этого основного христианского литературного источника несовместимые с анархизмом выводы (напр., то, что Иисус выгнал торговцев из храма), то они никак не определяют основной линии христианства. Евангельская проповедь не рекомендует своим адептам обращаться в спорах к судам, которые решают дело в конце концов принуждением: «Не судите, да не судимы будете» (Мат., 8, 1). Они рекомендуют споры и ссоры решать или любовным согласием спорящих, или убеждением при помощи свидетелей; или обращением к церкви («экклезии») или, наконец, прекращением общения с виновником спора (Мат., 18, 15). Нет ничего более типичного для анархизма, как считать прекращение общения и исключение из общества крайней мерой социального принуждения. Поэтому анархисты отрицают государственные суды, допуская разве только основанный на свободном соглашении третейский суд.

Для обозначения того рода общественных отношений, которые евангельское христианство считало нормальными, Иисус избрал понятие «экклезии», переведенное на русский язык при помощи слова «церковь». Слово это встречается и в греческих переводах Ветхого Завета, где оно применяется для обозначения юридически неопределенной совокупности верующих, «сходки», «общего собрания» (на еврейском языке «кагал»). Подобная «сходка» не имеет никакого постоянного статута, никаких постоянных органов или должностных лиц. Она не является ни «корпорацией», ни «учреждением» в юридическом смысле этого слова. Сколько ни полемизировали канонисты с теорией протестантского юриста, Зома, утверждавшего отсутствие в понятии «церкви» всякой правовой формы, полемика эта не достигает цели, если только принимать во внимание евангельское

христианство и не принимать в расчет позднейшие наслоения, о которых можно судить по «Деяниям апостолов» и «Посланиям ап. Павла». Само собою разумеется, что правовая форма постепенно вошла в отдельные христианские сообщества, как только они вступили на путь длительного существования и самоорганизации. Но та «церковь», о которой говорил Иисус: достаточно, чтобы собрались двое или трое во имя Мое, там Я посреди них и там, следовательно, существует уже «экклезия», — такая «церковь», разумеется, анархична по своему существу. Анархизм не отрицает морального авторитета — и в этом смысле (а не в смысле основанной на принуждении власти) нужно толковать известные слова Евангелия: «Ты — Петр (т. е. камень) и на этом камне Я создам церковь Мою». Слова эти (если только они не являются позднейшей интерполяцией, учиненной сторонниками власти римского епископа), никак не могут быть истолкованы в смысле особой должности, которую Петр занимает в «экклезии». Дело идет о непоколебимой вере Петра, являющейся фундаментом для будущих судеб христианства, а не о каком-то его особом епископском месте.

Ясно, что ни христианское, запредельное «царство» не может иметь в качестве своей главы светского царя, ни христианская «экклезия» не может считать светским царем своего учителя. Иисус Назарянин решительно отвергал, что Он подобный царь, за которого склонны были принимать Его еврейские народные массы. Когда римский правитель Иудеи Пилат прямо ставит Иисусу вопрос: «ты царь Иудейский?», Иисус отвечает: «твое ли это мнение?», «от себя ли ты говоришь это, или другие тебе сказали обо Мне?» Пилат и не считал Иисуса «царем», он отлично видел, что стоящий перед ним человек менее всего похож на претендента на еврейский престол и на конкурента власти римских императоров. Обвинение же, выставленное против Иисуса еврейским духовенством, сводилось, именно, к тому, что Иисус именуется себя «царем», и всякий, считающий себя

«царем» в империи, является противником римских кесарей и заслуживает смертной казни. По свидетельству одного из евангелистов, Луки, Пилат передал Иисуса другому представителю римской власти в Палестине, Ироду, — и тот также не видел в нем политического преступника. И если, тем не менее, в отдельных местах Евангелий за Иисусом сохраняется имя «царя» (напр., Мат. 25, 31-40; Лука, 22, 29-30), то или это нужно объяснить влиянием еврейского мессианизма, проникнувшего в текст евангелистов, или это относится к будущему, потустороннему «царству Божию», (ко «второму рождению» Матв. 19, 28), определение внутренних отношений в котором невольно сделано по аналогии с отношениями земными.

Что касается до времени пришествия «царства Божиего», то в Евангелиях намечаются по этому вопросу две различные теории. Одна из них эсхатологически-катастрофическая, другую можно назвать «эволюционной». Согласно первой из них придут дни, когда из того, что мы видим «не останется камня на камне: все будет разрушено» (Лука, 21, 6). «Восстанет народ на народ и царство на царство». Будут большие землетрясения по местам, «и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба». Это есть «страшный суд» и «конец света», которого первые христиане ожидали очень скоро, еще при жизни Иисусовых учеников. Приверженцы новой религии скоро убедились, что предсказания скорого пришествия «страшного суда», сделанные самим учителем, совершенно не оправдались. В Евангелиях существовала, однако, другая теория, которая позволяла отложить наступление конца мира на неопределенно долгое время: «Царство небесное» подобно семени, брошенному сеятелем в землю: нужно время и благоприятные условия, чтобы семя взошло и выросло растение (Мат., 13, 1). Оно подобно дрожжам, положенным в муку: нужно время, чтобы взошло тесто. Рождение «царства Божиего» есть процесс, более или менее длительный, и только, когда он

созреет, могут наступить последние дни. Созревание это можно истолковывать оптимистически и пессимистически. Оптимистическое толкование будет говорить о прогрессивном росте христианского сознания в мире, о постепенной победе добра над злом. Пессимистическое толкование будет рассматривать исторический ход образования «царства Божиего», как диалектический процесс отрицания добра злом, который обернется в свою противоположность тогда, когда достигнет своего кульминационного пункта. Становление «царства Божиего» есть постоянная борьба Христа с Антихристом, которая завершится победой Христа тогда, когда царство Антихриста дойдет до предельного своего торжества. Тогда и будет «второе пришествие» — воззрение, которое блестяще формулировал Владимир Соловьев в своих «Трех разговорах».

Каков бы ни был исторический ход вещей, он одинаково приведет к крушению того Рима, который считал себя вечным. Христианство со всей суммой порожденных им идей, было подлинной антитезой не только римской империи, но и всей античной культуре. И не мудрено, что ее представители относились к христианству с большей враждебностью, чем ко всякой другой религии, возросшей на греко-римской почве.

Г л а в а 5

РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ НА ГОСУДАРСТВО

(I-III ВЕК)

Христианству пришлось проделать не малый путь, пока оно дошло до оправдания власти римских кесарей. В христианской литературе первых трех веков нашей эры мы наблюдаем две противоположных тенденции в отношении к государству. Одну из них

можно назвать иудейско-апокалипсической, другую — примиренчески-апологетической. Вошедшая в христианский канон книга под именем Апокалипсиса в темных и с трудом поддающихся расшифрованию символах изображает государство в виде чудовища с семью головами и десятью рогами, подобного барсу, с ногами, подобными медведю, с пастью, как у льва. Власть этого чудовища универсальна — она есть «власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем», власть великого города, царствующего над царями земли. В этом своем качестве, «царство над царями», как замечает один новейший комментатор Апокалипсиса, «есть столица мира, или точнее, мировая власть организации, символизируемой своей столицей». Это не просто организация, властвующая над несколькими странами, а сила, подобная Римской Империи, при помощи своей столицы господствующей над царями земли, над всей их совокупностью. В Апокалипсисе существует другой образ, символизирующий не только власть Римского государства, но и ту социально-экономическую систему, с которой Рим был связан — это образ Вавилонской блудницы, сидящей на «многих водах», воды же эти суть «люди, и народы, и племена, и языки», подвластные Риму. «Я скажу тебе тайну жены сей и зверя, носящего ее, имеющего 7 голов и 10 рогов», — читаем мы в Апокалипсисе. Тайна эта расшифровывается так: Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена, — то есть семь холмов, на которых построен Рим. Рог есть орган нападения, созданный для того, чтобы разрушать и убивать. Подобное государство есть «организация зверства, т. е. концентрация сил агрессии и борьбы, наблюдаемой в животном царстве». Женщина, сидящая на звере, облечена в порфиру, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом — это есть пышность императорской власти. Золотая чаша в руках этой женщины, наполнена мерзостью и нечестивым блудодейством — это моральное разложение, отвратительное с точки зрения христианского пуризма.

Воспоминание о преследовании христиан в Риме открывается в указании на то, что женщина эта упоена кровью святых. Последующая картина, в которой изображается окружение женщины: «и цари земные любодействовали с нею», и «купцы земные разбогатели от великой роскоши ее», указывает на связь Империи с торговой системой, господствовавшей в ней, с плутократизмом и хрематизмом, порожденным ее экономическими отношениями». «Купцы твои были вельможами земли» и «волшебством твоим все народы в заблуждение введены» — свидетельствует о плутократически-классовом характере Империи и о ее блеске и славе, очаровавшей окружающий мир. Отмечается, наконец, сменяющие друг друга конкретные политические и экономические формы, которые может испытывать названная система, сохраняющая при всех переменах свою общую черту звероподобия. Того государства-зверя, которому дал власть дьявол-дракон сменяет другой зверь, облеченный властью первого, но отличающийся от него повышенными знаниями, техникой и духовностью. Этот последний зверь может творить знамения и чудеса, низводить огонь с неба на землю и тем обольщать людей. В него вложена особая, злая, отрицательная духовность, обнаруживающая тенденцию к духовному тоталитаризму, ведущему к тому что, «всем — малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам — положено будет начертание на правую руку или на чело их» и что «никому нельзя будет ни покупать, ни продавать кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя».

Государство свое римляне считали «вечным», «Апокалипсис» же предсказывает его неминуемое разрушение и гибель. Гибель эта есть результат закона возмездия, господствующего на земле: «кто ведет в плен, тот сам пойдет в плен, кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом». Ангел мести, вдохновленный голосом с неба, поднимает свой меч над великой блудницей, чтобы воздать ей вдвое за все ее прегрешения. «Сколько славилась она и

роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей». Драматическими чертами описывает «Апокалипсис» гибель всей этой политической и экономической системы в один день, когда придут на нее казни, смерть, плач, голод, когда она будет сожжена огнем, когда восплачут о ней цари земные и возрыдают купцы, потому что товаров их уже никто не покупает. «Горе тебе, великий город Вавилон... горе тебе, великий город, одетый в виссон и порфиру и багряницу, украшенный золотом и камнями драгоценными и жемчугом».

Если мы перейдем теперь к другой, апологетически-примиренческой линии, то начало ее мы можем уже подметить в литературе, восходящей к некоторым ближайшим сподвижникам основателя христианской религии. Уже в «Послании» Апостола Петра индифферентное евангельское «отдайте кесарево кесарю» превращается в требование подчиняться всякому начальству, — кесарю, как верховной власти, его магистратам, посылаемым для наказания преступников или для поощрения делающих добро. В указанном «Послании» впервые в христианской литературе формулируется теория происхождения всякой земной власти от Бога, — не только власти государственной, но и домохозяйской (власти над рабами). Апокалипсическая теория происхождения земного государства от дьявола оставлена и утрачен иудейско-христианский гнев против «зверя» и «вавилонской блудницы». Христианин терпеливо должен переносить всякую несправедливость и всякие проявления суровой власти, следуя примеру учителя, который пострадал, не совершив никакого греха. «Бога бойтесь, царя чтите» — вот основная норма общественно-политического поведения христиан. Еще далее идет апостол Павел, который не состоял в числе 12 учеников учителя, но был в ближайшей связи с их средой. Он не только утвердил теорию божественного происхождения всякой власти и вывел отсюда требование подчинения ей, как угодный Богу акт, — он подчеркнул кроме того моральный характер повиновения государству:

повиновение это должно быть не только из страха, но и по совести. Начальствующие лица являются слугителями божьими, отмстителями за причиненное людям зло. Таким образом слугами божьими становятся и многоголовый и рогатый зверь, о котором говорит Апокалипсис, «вавилонская блудница», и любодействующие с нею земные цари, и разбогатевшие от ее роскоши купцы. И далее, учение апостола Павла о природном законе, написанном в сердцах язычников и позволяющим поступать справедливо, не зная истинного Божьего закона, — учение, по общему признанию заимствованное у стоиков, — дает возможность оправдания языческого государства, лишь бы во главе его стояли люди, руководимые этим «природным законом». Происходит таким образом постепенное вхождение в христианство элементов языческой философии и постепенный отход от евангельского идейного анархизма. Меняется самое отношение к принципу власти вообще. Если Евангелие учило, что в истинном христианском обществе нет властвующих и подвластных, князей и вельмож, то уже в литературном памятнике, известном под именем «Апостольских деяний», появляются «начальствующие между братьями» (Деяния, 15, 22), намечается первоначальная церковная иерархия, и бесформенная, первоначальная «экклезия» превращается в союз, в котором один из апостолов именуется себя «первым», ниже которого стоят другие апостолы и «пресвитеры» (старейшины), так или иначе противопоставляемые простым верующим.

Последовательное и открытое проникновение греческих политических понятий в христианскую богословскую мысль встречаем мы в сочинениях известного отца церкви, писателя второго века нашей эры, Климента Александрийского (род., в 145 г.). Климент находится под несомненным влиянием Филона, многие мысли которого он просто повторяет. По мнению Климента, тот же самый, единый Бог, дал евреям Ветхий и Новый Завет, а грекам философию. Он идет даже столь далеко, что утверждает, будто бы

свои способности в военном деле греки заимствовали у Моисея и что Платон использовал в своих политических проектах Моисеево законодательство. Моисей был пророком, законодателем, тактиком, полководцем, политиком и философом. Таковым должен быть и всякий совершенный монарх. Должность совершенного монарха в известной степени имеет божественные свойства: монарх уподобляется Богу, когда распределяет земные блага среди людей и заботится об их счастье. Кроме совершенной монархии, существуют три вида несовершенных государств монархического типа: монархия, управляемая не разумом и божественным вдохновением, но чувственными побуждениями, как это имело место в царстве Александра Македонского и др.; монархия, стремящаяся только к войнам и разрушениям и, наконец, самый худший вид монархии, управляемой низменными страстями, как это было в называемом в Библии царстве Сарданапала. Государство становится у Климента установлением, воплощающим в себе высшие ценности. Стоики, говорит Климент, государством в истинном смысле этого слова, называли небесный порядок, управляемый Богом, земные же политические союзы не считали государствами. Они — государства только по имени, а не по существу. Совершенное государство есть прекрасное учреждение, подобное церкви, и церковь есть наиболее свободное государство на земле, исполняющее божественную волю на земле, как она исполняется и на небе.

Мы видим, как на почве христианства происходит синтез юдаизма и эллинизма и как греческие политические понятия усваиваются христианством. Однако, этот процесс примирения с государством, встречает также и несомненное сопротивление у некоторых ранних отцов церкви. Характерно, что сопротивление это мы находим у авторов, которые не шли по генеральной линии христианской богословской мысли и считались впадшими в ересь.

Из подобных авторов мы выделим двух — одного с греческого востока, другого — с римского за-

пада. К первым из них принадлежит выдающийся христианский философ и богослов, Ориген (род. в 185 г. ум. в 254), много содействовавший проникновению в христианское богословие греческих философских понятий. В своем комментарии к Посланию апостола Павла к Римлянам Ориген подвергает толкованию известный текст: «всякая душа да будет покорна высшим властям». Ориген подчеркивает, что в приведенной цитате говорится о человеческой душе, которая вовсе не есть высшая часть человека. У человека есть и лучшая, чем душа, часть, это дух, противостоящий низшей части человека, его телу. Душа есть только средняя часть человека, стоящая между духом и телом. Человек, следовательно, обязан подчиняться властям не в высшей своей части, а только в средней. Духом своим человек един с Богом и только ему одному подчинен, а не государству. Если христиане учат далее, что нужно отдавать кесарю кесарево, а Богу Божие, то такие люди, как апостол Петр или Иоанн ничего не имели, что принадлежало бы кесарю. «Золота и серебра не имею», — говорит Петр, а следовательно, ему нечего было и отдавать кесарю. Наконец, по поводу известного изречения: «нет власти, которая была бы не от Бога», Ориген ставит вопрос: «что же, от Бога происходит и та власть, которая преследует слуг божьих, борется с христианской верой, низвергает религию?». Ориген отвечает на этот вопрос следующим сравнением: от Бога даны нам наши чувства, зрение, слух и т. п. — можно ли оправдать пользование ими в дурных целях? Такое оправдание столь же невозможно, как невозможно оправдание данной Богом власти, используемое во зло человеку.

На Западе Империи ряд ограничений власти высказывал Тертуллиан (160-240 г.), который во второй половине своей жизни отошел от «генеральной линии» христианской церковности и примкнул к еретическому учению монтанистов. Сторонники этой секты не признавали возникшую в «экклезии» иерархию, стремились восстановить первоначальную

простоту христианских отношений и ожидали скорый конец мира. В сочинениях Тертуллиана наряду с общераспространенным взглядом христиан на государство, мы находим высказывания, которые позволяли новейшим исследователям его учения сравнивать его с идеями Л. Н. Толстого и Ж. Ж. Руссо. Тертуллиан учил, что человек некогда жил без государства, то есть в естественном состоянии, которое он наделил положительными чертами. Человек — странник в этом мире, по природе своей принадлежит он к иному миру, небесному Иерусалиму, и подчинен его монарху, а не земным царям и владыкам. Нет для христианина более чуждой вещи, чем Римская Империя, — ему не чуждо только одно государство, — весь мир, гражданами которого, как мы видели, считали себя стоики и киники. Нам ничего не важно в этом мире, кроме как поскорее уйти из него». Для нас нет более чуждой вещи, чем политика, учил он в общественной среде, в которой политики считались высшей ценностью. Тертуллиан не любил Рима, который для него был «новым Вавилоном», «врагом святых». Из Евангелия он вывел заключения, которые не только несовместимы с Римским государством, но противоречат государственному бытию вообще. Исходя из заповеди: «не убий» и из евангельской тезы «поднявший меч от меча и погибнет», Тертуллиан дошел до отрицания войны и военной службы.

Примирение христиан с римским государством не проходило, как мы видим, вполне гладко. Чистый евангельский идеал, постепенно забываемый церковью, давал себя знать и порождал идеи, которые официальной церковностью не могли не считаться революционными. Но чем ближе к четвертому веку и к признанию христианства официальной римской религией, тем ближе сходятся между собою средние христианские и языческие политические идеи. В век расцвета патристики, у выдающихся отцов церкви, формулируются, наконец, окончательные христиан-

ские доктрины, определяющие отношение новой религии к государству.

Г л а в а 6

ПЕРИОД РАСЦВЕТА ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

В 395 году умер в Милане Феодосий Великий, разделив управление Империи между двумя своими сыновьями: Аркадий получил восточную часть Империи, Гонорий — западную. Это разделение, не нарушив формально-юридического единства империи, соответствовало однако уже явственно наметившемуся культурному и социально-экономическому отделению римского Востока от римского Запада. Экономически римский Запад был беднее Востока с его огромными торгово-промышленными центрами, каковыми были Константинополь, Александрия, Дамаск. Столица Востока, Константинополь, не только сохранил характер торгово-промышленного центра тогдашнего мира, но еще разрослся и богател: в начале V века город этот насчитывал 322 улицы, 52 портика, 4.388 домовых квартала, университет, в котором была 31 кафедра (основан в 425 году), 153 общественных бань, много роскошных дворцов, несколько театров и т. д. Его называли «новым Римом», а византийцы именовали себя «римлянами» (слово «грек» было словом ругательным). Культура восточной части Империи, Византии, впитав некоторые римские черты (напр., римское право), не может быть названа «римской» (или «латинской»). Византийцы не знали латинского языка как жители западной части не знали греческого. Греческие имена и греческие надписи сохранились на древних памятниках этой эпохи во Франции в очень небольшом количестве. Такой образованный человек как Августин едва ли обладал солидным знанием греческого языка. Политическому разделению Империи соответствовало, стало быть,

разделение культурное. Империя в ее обеих частях переживала глубокий политический, экономический и социальный кризис. Политически Империя испытывала процесс расслоения: многие провинции обособились в самостоятельные части, которые желали иметь собственных императоров. Голод был явлением довольно частым — описание одного из них в Малой Азии мы находим у Иоанна Злотоуста (во время императора Юлиана).

«Как пусты были без товаров рынки, — читаем мы у него, — каких смут были полны мастерские, когда каждый старался прежде других схватить попавшееся на глаза и уйти».

Население изнывало под тяжестью налогов. Многие бежали за государственные границы и предпочитали жить среди варваров. Западный христианский писатель V века, Сильвиан, подробно свидетельствует об этом в своем трактате «О правлении Божиим». «Беглецы, — говорит он, — как бы хотят найти у варваров римскую гуманность, так как не могут выносить варварской бесчеловечности римлян». «Они более предпочитают под видом пленников жить свободными, чем под видом свободы жить пленниками». Декреты римских императоров по поводу этих беглецов, укрывающихся не только среди гальских лесов, но и в египетских пустынях, показывают, что сведения Сильвиана не являются преувеличенными. Постоянные восстания происходили и на Западе и на Востоке. В Галлии, в той части ее, которая соответствует теперешней Иль де Франс, уже в III веке вспыхнуло восстание рабов против высших классов. Это — так называемые «багады», которые убивали богатых земледельцев, грабили поместья, поджигали дома. Усмиренное в 280 году Диоклетианом, оно повторилось в 435, распространившись почти на всю территорию современной Франции. Тот же Сильвиан пишет: «Какими другими причинами вызваны эти дела, если не несправедливостями судей, не их проскрипциями и грабежами?» Аналогичное восстание, которое иногда называют «социальной револю-

цией», произошло во времена Августина в богатейшей римской провинции, в Африке. Это восстание так называемых «циркумцеллионов», т. е. «людей, бродящих вокруг жилищ». Они убивали богатых, защищали бедняков, запрещали должникам платить долги и освобождали рабов от власти рабовладельцев. «Даже движение по дорогам было небезопасно, — говорит один из современников, — так как восставшие сбрасывали собственников с телег и принуждали их идти пешком, а рабов сажали на их место». Аналогичные восстания происходили в Иллирии, где восставшие под именем «скаматов» разбили в 505 году значительное византийское войско. Подобные же восстания происходили и в городах. Одно из них, послужившее темой для проповедей Иоанна Златоуста, произошло в Антиохии. Восставшие сконцентрировались сначала в христианском храме, потом двинулись на площадь, сбросили статуи римских императоров, подожгли дома городских властей и нотаблей. И Августин в Африке описывает многочисленные восстания язычников против христиан. Население и той и другой части Империи было разноплеменным, греки на Востоке и остатки римлян на Западе представляли собой культурное меньшинство среди океана варваров. Одним из главных связующих элементов в этом социально раздробленном и разноплеменном мире было христианство, которое, по гениальному замыслу Константина Великого (274-337 год), было объявлено государственной религией. Христианство необыкновенно быстро распространялось в Империи и вытесняло язычество, находившееся в полном упадке. Плиний Младший, прибывший в 112 году в Вифанию и Понт, нашел там уже много христиан. Он свидетельствует, что языческие храмы там пустовали, языческие жертвоприношения почти не практиковались. Христианство захватило не только общественные низы, но и высшие классы населения. Константин почувствовал силу этой новой веры и — другой вопрос из каких, религиозных или чисто практических, соображений — связал ее с римским государством. Христи-

анская церковь стала особой социальной силой, как бы «государством в государстве». Морально сила эта превосходила устаревшие учреждения Римской Империи. Она влила в государство новый дух, с которым трудно было конкурировать язычеству. Это признавали даже наиболее непримиримые враги новой религии. Император Юлиан Отступник писал: «Стыдно подумать, что между иудеями (так он называл христиан) нет нуждающихся и что нечестивые галилеяне содержат и своих и наших, а наши оказываются лишены помощи от своих». Христианская самопомощь и солидарность были теми силами, которые противостояли господству римских легионов и римских провинциальных властей. Будучи христианином, галл чувствовал себя единым с сирийцем, мавр был членом того же религиозного сообщества, как и скиф, грек ощущал себя братом любого варвара. Кинический и стоический космополитизм из мечты как будто превратился в реальность.

В истории человеческой всегда рядом с объединяющими действовали противоположные им борющиеся и взаимно уничтожающие силы. Религиозная и идеологическая консолидация Империи, достигнутая единой государственной религией, имевшей уже массу адептов, сопровождалась идеологическими разногласиями в среде самих христиан. Связь между борьбой социальной, племенной и религиозной, несомненно, существовала, но установление этой связи трудно, — особенно ввиду того, что религиозно-идеологическая борьба происходила по очень сложным и отвлеченным вопросам, в которых только косвенно могли отражаться жизненные потребности и интересы борющихся. В силу каких причин классовая и политическая борьба прикрывалась догматическими спорами, тогда как в древнем греческом полисе их идеологическим выражением были философские споры и политические доктрины — вопрос этот никак нельзя решить ссылкой на «производительные силы» и «производственные отношения», как это хочет марксизм. Объяснением этому факту может служить

разве только указание на усталость духа греко-римской культуры, на пресыщенность философскими исканиями и на стремление найти успокоение в ряде безусловных догм, которые уже не допускают никакой критики. Культура эта хотела воздвигнуть «столп и утверждение истины», однако самое построение этого столпа породило бесконечную борьбу мнений и толкований, которыми полна жизнь христианской церкви в IV-VI веках нашей эры.

Мы остановимся на характеристике политических воззрений двух выдающихся отцов Церкви названной эпохи — Иоанна Златоуста на Востоке, и Августина на Западе.

Г л а в а 7

ИОАНН ЗЛАТОУСТ

(347-407 г.)

Жизнь и деятельность. Иоанн Златоуст является одним из наиболее плодovitых христианских писателей, популярность которого особенно велика была на Востоке. До нас дошло огромное количество приписываемых его авторству манускриптов, из которых большинство посвящено проповедям и толкованиям Священного Писания. Отвлеченными догматическими вопросами он не интересовался, но был замечательным проповедником, вся сила таланта которого направлена была на морально-религиозное воспитание своих слушателей. Родился он около 344 года в Антиохии, столице Сирии. Сирия была одной из наиболее торговых и промышленных восточно-римских провинций. Сирийские купцы торговали со всем тогдашним европейским миром, вплоть до Галлии, и современники называли их наиболее корыстными из людей. Огромные богатства были сконцентрированы в руках немногочисленного высшего класса, и страшная нищета господствовала на низах. Греческое обра-

зование перешло во время Златоуста с Запада на Восток. Восточные провинции оказались центрами греческой богословской мысли. Из богословских школ названной эпохи Антиохийская находилась под влиянием аристотелизма, а Александрийская школа под влиянием платоников. Происходя из чиновной семьи — отец Златоуста был начальником конницы на Востоке — знаменитый проповедник не ездил учиться в Афины, как другие известные отцы церкви (Василий Великий и Григорий Богослов). Философским образованием своим он обязан был главным образом тогдашнему стороннику философии Аристотеля Либанию.

В 398 году, после смерти Константинопольского епископа Нектария, Златоуст был избран на Константинопольскую кафедру, к занятию которой он вовсе не стремился. Необыкновенное возвышение, которое подарила ему судьба, доставило ему немало горьких испытаний. Его ораторский талант, его образ жизни сделали из него первого проповедника и морального учителя византийцев. Но его борьба против роскоши, распушенности нравов, восстановила против него высшие круги константинопольского общества. Вступив в конфликт с императрицей Евдоксией, он был приговорен к ссылке в Малую Азию. Однако, первая ссылка его была недолговременной: по просьбе той же императрицы гонцы ее мужа, императора Аркадия, догнали его и воротили в столицу. Обличения, однако, продолжались. Златоуст сравнивал императрицу с Иродиадой, обвинял в любви к чувственным удовольствиям и к легкомысленной жизни. Он был отправлен во вторую ссылку, из которой уже не возвратился. Он окончил свои дни в далекой Армении, климат которой был для него невыносим. Жизнью своей он доказал, что созданное христианством новое учреждение, церковь, примирившись с государством, не отказалась однако от права обличения и религиозного воспитания носителей государственной власти.

Философия и религия. В своих проповедях Златоуст сближал христианский нравственный идеал с жизненными идеалами греческого философа. Он сравнивал христианскую религию с философией и даже считал ее родом философии, так как христианство занимается вопросами, сходными с философскими, но ускользающими от философских решений. Христианская философия, по его мнению, есть реформированная греческая философия. Златоуст знает известное стоическое определение философии, по которому она — «познание вещей божественных и человеческих». Причем под познанием разумеется не теоретическое постижение мира, не пассивное созерцание истины, но практическое суждение, которое умеет различать вещи по их ценности и учит, как вести себя согласно этому различению. Теоретическое мудрствование не приводит ни к чему хорошему. Настоящий философ есть такой человек, который презирает богатство, воспитывает в себе самообладание и умеренность, довольствуется минимально необходимыми вещами, владеет своими страстями. Все это — чисто стоические добродетели, обладание которыми Златоуст не отрицал и у язычников. Но языческие философы, по мнению Златоуста, только наружно стремились к их достижению. «Языческие философы, — говорит он, — актеры и комедианты. Вся их философия сводится к тому, чтобы носить особую мантию, не стричь бороды и одеваться в развевающуюся тогу». «Презрение к богатству, которое проповедывал сам Платон, нельзя брать всерьез, так как он сам владел множеством всякого добра. Действительной целью, к которой стремились философы, было достижение земной известности и славы». Истинное призвание философа — жить для иного мира, и если действовать в здешнем мире, то не мышлением, а любовью и благотворительностью. Златоуст был убежден, что познание дается не автономным человеческим разумом, но откровением свыше. Греческие философы, лишённые такого откровения, не знали тех высших истин, которые знают

христиане. Какой-нибудь бедный нищий, сидящий на улице и просящий милостыню, или простой хлебопашец при вере может понимать в философских вопросах более, чем Пифагор или любой другой афинский философ.

Свобода и закон. Способность к моральной деятельности, нравственная активность и благочестие, являются для Златоуста основным признаком, отличающим человека от животных. Но обладать подобными качествами может только существо, наделенное свободой. Из всех христианских богословов Златоуст отличался особым подчеркиванием начала свободы. Златоуст не отрицал необходимости для человека божественной помощи, но он полагал, что благодать идет к нам не извне, но достигается погружением нашей души в духовную жизнь, слиянием ее с божественными энергиями. У Златоуста свобода не столкнулась с благодатью, не вступила с ней в конфликт. Под свободой Златоуст понимал главным образом свободу внутреннюю, которая состоит в достижении личной добродетели, а не в избавлении от внешних невзгод и мучений. Граждане Антиохии подняли бунт против римской знати и говорили: «пусть император отнимет наше имущество, но оставит нас свободными». Златоуст убеждал граждан, что можно быть свободным и в цепях. У этого восточного христианина, также впрочем, как и у языческих философов его эпохи, не существовало сознания политических прав свободы, которые новый Западный мир провозгласил только в эпоху Реформации, как протест против римско-католической церкви и средневекового государства.

В прямую связь с учением Златоуста о свободе нужно поставить его теорию закона. Теория эта носит на себе несомненные следы стоических влияний. Златоуст различает законы божественные, утвержденные на все времена, ясные, беспристрастные, направленные на благую цель и имеющие в виду человеческую пользу, и законы человеческие, по большей части временные и темные по своему смыслу. Суще-

ствуют разные виды божественных законов: существуют законы, возникшие вместе с сотворением мира, законы, которым подчиняется вся природа, солнце и луна, день и ночь, звезды, земля и вообще естественное течение всех вещей. Существуют законы, данные специально человеку с самого начала, когда он был сотворен. В приведенной формулировке мы видим типичное для древнего мышления смешение законов природы с моральными нормами, с правилами, предписывающими должное. Божественный закон для Златоуста не есть чисто внешнее повеление, но внедренное в самую природу начало, присущее сознанию человека. В этом взгляде на закон заметно опять-таки влияние стоиков. Стоики отличали законы общие, которые фатально определяют нашу волю, от законов частных, оставляющих для людей возможность свободного действия. Подобного различия мы не находим у Златоуста. Переходя к учению о законах человеческих, мы находим у Златоуста то воззрение на их изменчивость, которое было уже сформулировано греческими философами. Писанные правовые нормы, учит Златоуст, обычно происходят от испытанных людьми социальных потрясений и преследуют цели или отмщение врагам, или пристрастную защиту друзей — намек на классовую природу положительного права. Они подлежат отмене или изменению. Отмена их может происходить и в лучшую сторону. Так новозаветный писанный закон отменил ветхозаветный, но не уничтожил его совсем — он поднял ветхозаветный закон вверх, улучшил его, как это было, например, с нормой «не убивай».

Отношение к государству и власти. В основе воззрений Златоуста на государство лежит учение о внешнем порядке, которое мы находим у большинства восточных и западных учителей церкви. Учение это, дошедшее в христианской литературе до конца средних веков, можно выразить в тезе, которую христианские средневековые мыслители считали аксиомой: «в каждом множестве, говорили они, всегда есть некоторый порядок». Идею внешнего порядка

и управляющего им начала в мире христианские богословы одинаково применяли и к объяснению окружающего нас мира, и к оправданию упорядоченной жизни людей в государстве. То, что в доме бревна, из которых сложены стены, говорит Златоуст, то власть в государстве. Уничтожьте порядок бревен, из которых дом построен, и стены распадутся сами собой. Уничтожьте государственную власть, и распадется вся человеческая жизнь, распадется семья, город, народ. Связывает человеческую жизнь только одна власть, держащая людей в повиновении, в сознании долга, угрожающая наказанием тем, которые ей не повинуются. Если бы не было искусства управления, люди были бы в непрерывной войне и в грабеже, от которых людей удерживает только страх. Все потеряно, если этот страх исчезнет. В другом месте своих сочинений Златоуст подчеркивает, что в формулированных мыслях дело идет не об оправдании власти отдельных властителей, но о самом институте государственной власти. Если говорят, что по божьему повелению жена повинуется мужу, то дело идет не о том, что Бог принимает участие в заключении того или иного конкретного брака, но об установлении брака вообще. Ведь бывают и плохие браки, в заключении которых мы не можем обвинять Бога. Государство есть одно из проявлений того божественного порядка, который существует во всем мире, не только среди людей, но и среди животных.

«Анархия, — говорит Златоуст, — есть наихудшее зло и причина всякой неурядицы». Так христианство, начавшее с некоторого культа безвластия, пришло к отрицанию его при помощи аргументов, которые очень напоминают учение об «естественном состоянии», как борьбы всех против всех, приводящей к всеобщей гибели и требующей, во имя спасения людей, установление твердого государственного порядка.

Нельзя не заметить у Златоуста и некоторых влияний со стороны Аристотеля, — именно влияния взгляда этого последнего на отличия власти полити-

ческой от власти хозяйской. Для Златоуста политическая власть есть самое высшее из искусств, не только потому, что оно обуславливает возможность всякой другой деятельности в человеческом обществе, но еще и потому, что объект этой власти иной, чем в других родах деятельности. Сущность этого объекта определяется тем, что он представляет собой ряд одушевленных существ, людей. Насколько велика разница между душой человека и растением, говорит Златоуст, настолько и властвование над душой превосходит властвование над растениями, которое производит садовод. И Златоуст устанавливает три вида власти над душами: 1) Власть человека над самим собой и соответственно этому искусство власти над своей душой, высшее, чем искусство земледельческое, ткацкое, плотничье и т. п. 2) Власть государственная и политическое искусство, как умение господствовать над материальной стороной человеческой жизни. 3) Властвование над духовной жизнью человека — новый, Аристотелю неизвестный вид власти, которой облечена церковь. «Начальники над земной жизнью, — говорит Златоуст, — настолько ниже начальников над жизнью духовной, насколько лучше властвовать над свободными, чем над несвободными». Если внешнее государственное властвование есть искусство выше всех других, то тем более высоко властвование духовное. Это последнее превосходит политическое властвование настолько, насколько политическое властвование превосходит все другие виды власти, и даже более того.

Таким образом Златоуст устанавливает первенство церковной власти и соответствующего им искусства властвования по сравнению со всеми остальными. Но в то же время определяется особенный характер церковной власти, отличной от власти государства. Здесь приходим мы к наиболее характерной черте, отличающей воззрения Златоуста на церковную власть от взглядов Августина, о которых будем говорить в следующей главе. Церковная власть для Златоуста качественно отлична от государствен-

ной. Государственная власть действует страхом и принуждением; церковная же обращается к человеческой свободе и к разуму. Государственная власть предписывает, церковная убеждает. Она прибегает не к внешним способам воздействия, но к внутренним, и если она сулит великие наказания, то это касается будущей, не земной жизни. Церковная власть старается предупредить преступление. В государственной политике не говорят о философии, не говорят о том, что такое душа, что такое мир, что такое загробная жизнь. Речь здесь идет об имущественных отношениях, о договорах, о деньгах. Напротив того, церковную власть можно назвать философской школой, лечебницей, воспитательным заведением души, гимназией с программой приготовления к небесной жизни. Церковная власть есть наиболее мягкая из всех других, она не обращается против человека, но стремится к исцелению его от пороков. Она хочет для исцеления головной боли не рубить человеческой головы, но бороться с болезнью, постигшей человеческий организм. Соответственно с этим и носители церковной власти мало заняты делами этого мира, но взирают более на небо. Церковные власти не гонятся за богатством и славой, но стремятся к непорочной жизни.

Теория принципиального разделения функций государственной и церковной власти находит, как мы видим, у Златоуста свое классическое выражение. В менее резких и принципиальных формулировках мы встречаем его у других христианских писателей изучаемого нами периода. Миланский епископ Амвросий, современник Златоуста, писал: «дворцы принадлежат царям, храмы — священникам». «То, что относится к делам духовным, — говорил он, — не подчинено императорской власти». Однако, он прибавлял: «епископы могут судить императора, а не императоры епископа» — что может быть истолковано, при неясности термина «суд», в смысле политического первенства духовной власти над светской. По мнению пятьдесят первого папы, Гелазия, в

патриархальные времена, до пришествия Христа, не было отделения светской власти от духовной — Мелхисидек соединял в своем лице и ту и другую. Иисус Христос разделил их. Каждая из этих властей является высшей только в своей сфере. Покушение светских властей на высшую духовную власть есть дело рук дьявола. Темным пунктом всех этих формулировок является признание верховенства обеих властей с одновременным утверждением, что все же духовная власть выше светской и имеет право суда над последней. В конце концов, вопрос о власти решается тем, кто имеет силу принуждения, кто владеет оружием. Светская власть держит меч, и потому всегда может покорить духовный авторитет. Если же мы духовную власть вооружим мечом, то церковь превратится в род государства. Идейно это и сделал, как мы увидим, Августин, а его последователи на Западе в средние века породили тот «политический августинизм», который привел к борьбе между папой и светскими государями в феодальной Европе.

На Востоке церковь отказывалась принципиально от меча и, как мы увидим, была в конце концов в плену у государства. Силу государственного меча почувствовал сам Златоуст, суд которого над императрицей привел к ссылке и гибели.

Социально-экономические воззрения Златоуста. Иоанн Златоуст, как и большинство христианских писателей его эпохи, смотрел на институт рабства, как на естественное установление, основы которого лежат в греховности людей. Определения «свободный», «раб» не являлись для него существенными для природы человека: определения эти только внешнее название, только — простые имена. Существенна для человека его внутренняя, а не внешняя свобода; человек может быть свободен и в цепях. Апостолы не призывали рабов искать свободы, напротив того, они постоянно учили, что каждый человек должен оставаться в том звании, в каком он рожден. И так до конца человеческой истории, когда упразднятся всякое начальство и всякая власть.

Златоуст призывал не к эмансипации рабов, но к милосердию к ним — в этом нет существенных отличий христианского отношения к рабству от отношения к нему стоиков. Мы не находим у Златоуста презрительного отношения к трудящимся классам и к труду вообще, что было частым явлением в классической греко-римской литературе. С особой симпатией он относился к ремесленникам. По его мнению, ремесленный класс, если он проникнется истинно христианским духом, должен сделаться становым хребтом и сердцевинной христианского общества. «Не станем стыдиться ремесел и будем считать бесчестьем праздность и безделье». Апостолы Петр и Павел непрестанно работали и днем и ночью, Павел сшивал кожи, жил в мастерской. «Когда увидишь дровосека или кузнеца, покрытого сажей, не презирай его, но окажи ему за это почтение». Более всего Златоуст ценил земледельческий труд, считая его «настоящим училищем добродетели». Простая деревенская жизнь, где нет ни театров, ни конских состязаний, ни развратных женщин, казалась ему идеалом человеческого бытия. Отсюда видно, в каких классах населения имел Златоуст особую популярность и чьи интересы он защищал.

Златоуста некоторые считают даже социалистом, предвосхитившим мысли Коммунистического манифеста 1848 года и Готской программы 1875 года. В сближениях этих есть несомненное преувеличение. У Златоуста прежде всего нет «экономического материализма», нет принципа классовой борьбы и проповеди социальной революции. Златоуст никогда не был революционером. К коллективизму в духе Платона он относился с крайним отрицанием. Что можно найти у Златоуста, это — проповедь кооперации, признание пользы экономического сотрудничества. Частную собственность он не прославляет — ведь ее не было в раю. Бог дал нам в общее распоряжение самые нужные вещи, которые нужнее денег, именно воздух, воду, солнце. В словах «мое», «твое» — всегда есть, по его мнению, некоторая жестокость,

ведущая к столкновениям и войнам. Хозяйственным идеалом Златоуст считает быт первых христианских общин, где члены общины приносили свое имущество к ногам апостолов и предоставляли им быть его распорядителями, так что издержки делались уже как бы из общего имения, а не как из своего. Так живут сейчас в монастырях, так ранее жили святые. Кто умирал там с голоду, кто не был насыщен. Если бы такой общественный строй был бы когда-либо осуществлен, благодать Божия щедро излилась бы на нас и мы устроили бы на земле подобие небесного рая. Однако греховная природа человека будет всегда мешать осуществлению такого рая — до второго пришествия Христа на землю.

Г л а в а 8

АВГУСТИН

(354-430 гг.)

Жизнь и деятельность. Жизненный путь Аврелия Августина не был столь прямым и неуклонным, как путь Иоанна Златоуста: на нем было много крутых изгибов и подъемов. Родился он в небогатой римской семье в северной Африке от отца язычника и матери христианки. Отец готовил его к адвокатской карьере, к которой он не чувствовал особого влечения. В юности своей Августин вел рассеянный образ жизни, предавался увлечениям и страстям, проклинаемым и бичуемым им самим, после обращения в христианство, в известном сочинении, носящем имя «Исповеди». Увлечения юности не погасили в нем духовных интересов. По натуре он был искателем истины, которому пришлось жить не в философский век Платона или Аристотеля, а в эпоху бурных религиозных брожений, объявивших греко-римский мир. И потому в исканиях своих он бросился прежде всего в объятия манихейства — одной из религий, которые шли с

Востока, захватывая души римских народных масс. Августин стал манихейцем и оставался им девять лет. Манихейство привлекало его тем, что обещало открыть тайны бытия, объяснить происхождение добра и зла, освободить от власти религиозных догм и вывести на путь свободных духовных исканий. Встреча с манихейским епископом, Фаустом, разочаровала Августина. Он не нашел в разговоре с ним ответа на волнующие его вопросы, манихейская космология показалась ему фантастической, манихейская мораль его оттолкнула. От манихейства Августин перешел к увлечению философией. В 383 году он переселился из Африки в Италию, в Рим, потом в Милан, где нашел удобную почву для удовлетворения своих философских исканий. Он прошел здесь через все философские школы, от крайнего скепсиса академиков до платонизма. Особенное впечатление произвели на него идеи неоплатоников, Плотина и Порфирия, мысли которых оставили неизгладимый след на всем его мирозерцании. В Италии Августин жил в кругу своих философских друзей, образовавших своеобразную коммуну — нечто вроде «Платонополиса», основанного в 253 году Плотинем и его друзьями. От платоников он научился ценить идеал аскетического образа жизни, не чуждого и христианству. Почва для обращения в христианство была подготовлена матерью Августина и укреплена знакомством и дружбой с миланским епископом Амвросием, одним из выдающихся западных отцов церкви. В 387 году он был крещен вместе со своим 15-летним сыном. Возвратившись из Италии в Африку, он продал там свое имущество, деньги роздал бедным и основал монастырь, в котором вместе со своими учениками и последователями предался уединенной, созерцательной жизни. Против его прямого желания он был призван в город Гиппон, где был посвящен в священники, а в 396 году возведен в епископский сан.

В своей церковно-административной деятельности он выказал поразительную энергию и трудоспособность. В то же время он поддерживал огромную пе-

реписку и оставил нам более ста статей и книг на различные догматические, философские, полемические и апологетические темы. В отношении своем к философии он выказал поразительное единодушие со своим современником Иоанном Златоустом, о котором мы говорили в прошлой главе.

Тематика его сочинений по духу своему несколько иная, чем тематика великих восточных отцов церкви. Главный интерес этих последних направлен на разработку чисто богословских проблем. В сочинениях Августина богословский интерес не заслоняет других вопросов, более светских и мирских. Его «Исповедь» остается литературным произведением, не потерявшим актуального интереса и в наши дни. Отдельные его философские диалоги с успехом прочтутся и современным читателям, чуждым богословским вопросам. Его сочинение «О государстве Божием» по широте затронутых вопросов превосходит все творения современных ему богословов. Многие сочинения Августина вошли с полным правом в историю западноевропейской литературы, и это обстоятельство обеспечило им большее распространение и более широкое влияние, чем то, которое досталось чисто богословским трактатам восточных и западных отцов церкви.

Сочинение Августина «О государстве Божием» и идея философии истории. Самое большое сочинение Августина «О государстве Божием» в целом совсем не является политическим трактатом. Написано оно с определенной целью — именно, с целью защиты христианской религии против нападков, которые делались ее врагами, объяснявшими великие несчастья, обрушившиеся на Империю (нападения Алариха на Рим и его разграбление варварами), отвержением языческих богов и принятием новой веры с ее чуждыми римлянам обрядами и культом. Эта главная тема приводит к другой, с нею связанной, — к обличению римского язычества и к апологии христианства. Двум этим темам посвящены десять книг огромного труда Августина (приблизительно его по-

ловина). Среди обилия материала и мыслей, содержащихся в названных книгах, попадаются отдельные места, относящиеся к политике и государству. Гораздо более внимания государственно-политическим проблемам уделено в последних двенадцати книгах, основная тема которых также не имеет политического характера, но посвящена изложению христианской философии истории. Августин был первым из известных нам авторов, нарисовавшим грандиозную картину истории человечества, как единого, цельного, по одной прямой линии идущего процесса. Задача в наше время довольно спорная, так как мы более склонны рассматривать человеческую историю не как единый прямолинейный процесс, но как известное количество параллельных, многоцентрических процессов. Августин был родоначальником той части человеческого знания, которая носит имя философии истории. До него в философии истории господствовала гипотеза вечного возвращения и периодических циклов падения и подъема человеческих обществ. К критике и отвержению этой теории Августин возвращается несколько раз в своем «Государстве Божьем». Его отвращает от названной гипотезы главным образом отсутствие сознания индивидуальности отдельных исторических событий. Бог, говорит Августин, один раз сотворил мир и человека, один раз пал Адам, один раз был он изгнан из рая, один раз взбунтовались ангелы, один раз произошло государство зла и государство добра, — другими словами, исторический процесс представляет собою цепь индивидуальных невозвращающихся событий. В каждом историческом событии есть свое индивидуальное лицо. Августина отвращают далее моральные последствия гипотезы круговорота, заставляющие предполагать, что человеческая душа, подвергнувшись всем испытаниям в течение земной жизни, должна отказаться от достигнутого ею блаженства и быть снова ввергнута «в узы этой адоподобной смертности, этого позорного невежества, этой преступной тьмы, где Бог снова будет утерян, истина ненавидима и брошена

в тину нечистоты». Бросающимся в глаза недостатком философско-исторической концепции Августина является чрезвычайная элементарность положенного в ее основу общего принципа. Принцип сводится к утверждению, в течение всего исторического процесса, борьбы между христианством и язычеством, или, что для Августина то же самое, между верой и неверием. Это есть, разумеется, упрощение истории «оспоримое, как всякое другое упрощение подобного рода, говорит один французский автор, но упрощение, которое имеет свою долю истины, свою особую красоту и свою поэзию. Для Августина жизнь человечества есть род чудесной поэмы, страницы которой он перелистывает». К этому нужно прибавить, что историческая концепция Августина содержит в себе еще новую идею, которая была развита последующей европейской исторической мыслью — идею движения вперед, идею человеческого прогресса, в чистом виде формулированную только в конце XVIII века.

Проблема государства. Государство для Августина не есть только одно из явлений земной жизни людей, не есть простой продукт человеческой истории. В своем религиозно-мистическом истолковании, как «государство святых», как «небесный Иерусалим», государство есть некий предвечный факт, порожденный не человеческой жизнью, но связанный с бытием «блаженных духов», ангелов. И они ведь для Августина тоже являются гражданами великого Божьего государства. Августин учил, что ангелы и блаженные духи не сосуществовали с Богом вечно, но были им сотворены, как был сотворен и человек. Государство явилось тогда, когда явились ангелы — появились же они ранее человека, в момент отделения света от тьмы (по библейскому рассказу) и создания неба, противостоящего нашей земле. Можно связывать эту концепцию государства у Августина с известным уже нам воззрением стоиков, согласно которому мир в его целом есть большое государство — «система», составленная из взаимоотношений богов и людей, «порядок», обнимающий собою все физические элементы

и включающий в себя одушевленные существа, низшие и высшие (ср. выше). Оригинальность Августина в том, что у него в предвечно существующий «небесный Иерусалим» врывается некая первоначальная расщепленность — разделение на «государство света» и «государство тьмы», происшедшее от восстания злых ангелов против Бога. «Я хочу, — говорит Августин, — показать первоначальное происхождение этих двух государств из разделения, происшедшего среди ангелов». Самую мысль о борьбе злых ангелов с добрыми и об их бунте Августин мог заимствовать из христианской канонизированной литературы и тем более из апокрифов. В Апокалипсисе мы читаем: «И произошла в небе война: Михаил и ангелы его воевали против дракона, и ангелы его воевали против них. Но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвергнулись с ним». Но то обстоятельство, что из многочисленных христианских теологов именно Августину пришлось на ум использовать этот миф в целях своего истолкования государства, не может не натолкнуть на предположение, что манихейство оставило неизгладимый след в его душе и бессознательно привело к учению о противоположности двух государств — государства света и государства тьмы. Ведь Августин сам свидетельствует, что манихейцы представляли борьбу добра со злом в мире, как поединок двух царств, во главе одного стоит «отец света», суверенный государь, вооруженный скипетром и коронованный венцом из цветов. Ему противостоит царь тьмы, монарх демонов, как живая антитеза, воплощающая в себе несправедливость и зло.

Таково происхождение государства. Какое же ему дает определение Августин? Августин, главным образом в целях полемических, использовал известное определение Цицерона: «республика есть народное дело». Он отверг при этом то определение наро-

да, которое дал Цицерон: «Государство есть совокупность людей, объединенная общей правовой связью и сознанием общей пользы». Он выставил свое собственное определение народа, которое нужно признать очень удачным: «Народ есть совокупность разумных существ, объединенных общим отношением к вещам, которые они любят». Придавая этому определению расширительное толкование и считая «народом» не нацию, а население вообще, т. е. совокупность различных разумных существ, мы должны будем признать, что определение Августина подходит и к ангелам, и к демонам, и к людям. Существа, составляющие «государство света», вдохновлены любовью к Богу, граждане государства тьмы «объяты нечестивой любовью к собственному величию». В понятии государства у Августина наружно отсутствует момент власти, однако он скрыто предполагается в мифе о восстании ангелов и в последующем грехопадении человека. Восстание это было последствием непризнания суверенитета божественной воли. Мятежные ангелы отвратились от того, кто был существом наивысшим, и обратились к утверждению верховенства собственной воли. Гордость, непослушание, — вот главное зло; гордость же ничто иное как открытое преступление божественной воли.

Вселенское государство света, согласно учению Августина, имело свой образ и свое подобие на земле. Первый сотворенный человек и его жена были его родоначальниками. Их семейный союз был установлен до грехопадения. Из потомства первой человеческой пары возникло первое население государства на нашей планете. Оно представляло собою совокупность разумных существ, любящих Бога и покорных Ему. Оно продолжало бы существовать вечно, если бы не было замешано в сверхчеловеческую борьбу детей тьмы с детьми света.

Мы подходим таким образом к происхождению того государства на земле, которое можно назвать филиалом государства тьмы, образованного злыми демонами. В земное государство света проник демон

под видом змеи и соблазнил первую женщину. Падение первого человека произошло не от его плоти, не от его чувственных влечений, падение это, как и падение ангелов, родилось от злой воли, от непослушания, от своеволия, от отделения от Бога. Первая семья с ее потомством, живущим в раю, не была обществом анархическим. Всякая семья основана на авторитете и власти отца семейства, который по природе своей создан для властвования как над своими рабами, так и над своими детьми. Если кто из членов семьи обнаруживает непослушание и становится противником домашнего мира, его наставляют или словом, или физическим принуждением, или каким-либо другим справедливым и допустимым наказанием. Вообще говоря, нет ничего хуже чем анархия, в основе всего лежит порядок. Оттого и в земном подобии государства, в первой семье, существовали отношения, сходные с любым государственным порядком. Семью по справедливости нужно считать, как говорит Августин, «школой государства».

Разрушенный непослушанием первородный порядок человеческой жизни в раю был той почвой, на которой выросло на земле государство тьмы, образ сверхчеловеческого царства демонов. Человеческий род разделился — одна часть стала жить в послушании к Богу, другая — в послушании своей собственной воли. Эти две противостоящие друг другу части человечества мистически нужно назвать «двумя государствами». В действительности они не существуют отдельно друг от друга, они смешаны друг с другом, смешаны до времени последнего суда. Однако разделение их иногда обозначалось и в человеческих учреждениях. Первый из людей, принадлежащих к государству тьмы, был сын Адама, братоубийца Каин; первый гражданин государства света был другой сын его, Авель. Каин первый построил эмпирическое воплощение государства зла, Авель же ничего не построил, так как не был соблазнен похотью к власти. Родоначальником государства добра на земле нужно считать сына Адамова Сифа, од-

нако государство это не было так явственно выделено как государство зла. Оно существовало, более как символ будущей основанной Иисусом церкви, как некая тень небесного Иерусалима, лишенного на земле полной реальности. Государство света в земном его бытии можно уподобить страннику, не укорененному ни на какой определенной почве. Граждане набирались у разных народов, среди людей праведной и благочестивой жизни. Вообще трудно сказать, существовало ли оно, как определенное социальное образование в период времени, начиная с всемирного потопа и вплоть до Авраама, тогда как государство зла существовало определенно и имя ему — Вавилон. Определенное его воплощение представляет и древний Рим, который также произошел из братоубийства — с той только разницей, что государство Каина основано было на борьбе злого против доброго, а Рим возник из борьбы двух злых и нечестивых братьев. Августин высмеивает римских историков, которые утверждали, что справедливость и честность господствовали в древнем Риме, как в его нравах, так и в его законодательстве. Не эти ли качества побудили древних римлян к похищению сабинянок? Не из чувства ли правомерности и добра консул Юний Брут принудил силою отказаться от своей должности своего коллегу, человека честного и безупречного? Призывая в свидетели Цицерона, Августин хочет доказать, что римская республика издавна впала в страшный упадок, что от нее остались разве только крыши, да стены. И иначе не могло быть, так как в государстве тьмы само по себе нет ничего хорошего. Оно отличается от государства света, как луна от солнца, как земля от неба. В государстве света — истина, в государстве тьмы — безумие; в первом — послушание, во втором — гордыня; здесь — служение истинному Богу, любовь, вечный мир, забота о людях, там — поклонение земным ценностям, война международная и гражданская, властолюбие и произвол. Государство тьмы есть всегда образование классовое, так как в нем каждый от-

дельный человек озабочен своими личными интересами и не способен удовлетворить интересы всего общества. Отсюда происходит разделение на партии, и партия, наиболее сильная, начинает угнетать других.

Утопия земного рая. Христиане верили, что существовал некогда рай на земле, в котором люди жили в полном блаженстве и счастье. Изображение этого рая у Августина сходно с описанием «естественного состояния» у языческих авторов. Рассказ о рае для Августина не есть аллегория, но описание исторического факта, в реальность которого Августин верит. В раю у человека не было никаких неудовлетворенных потребностей, достаточно было пищи, чтобы утолить голод, достаточно питья, чтобы не ощущать жажды. Не было ни холода, ни жары, ни болезни, ни старческой немощи. Человек не чувствовал усталости, требующей отдыха и располагающей к сну, его не мучили страсти, раздирающие душу современных людей. Единственно, что могло нарушить полноту счастья первого человека, это — предчувствие возможного будущего падения. Оттого, изгнанный из рая, современный человек, живущий во всех бедствиях, которые его окружают, и постоянно угрожаемый смертью, в некотором смысле счастливее Адама — конечно, если он праведен и справедлив: он уверен, что падение у него позади, и что впереди его ожидает окончательное блаженство после смерти «в блаженном сообществе ангелов».

Можно спросить, как же могло существовать полное блаженство в раю, когда люди жили там не по собственной воле, когда там существовало наказание, власть, повиновение? Ведь Августин прямо говорит: «полнота блаженства будет достигнута только в той жизни, где уже нет подвластных». Августин отвечает на этот вопрос так, как обычно отвечают проповедники земного рая: в раю, говорит он, повиновение было безболезненным и легким, оно лишено было неприятного характера. Первый человек не вынес повиновения по злой своей воле, а не из-за

его тяжести. От злой воли он и потерял рай, который не может возвратить собственными силами. Утопии, построенные в стиле Платона (сочинение которого о Государстве Августин знал), с точки зрения Августина немыслимы и невозможны. Истинное блаженство возможно только в будущей жизни, после страшного суда и воскресения из мертвых. Бог, а не человек, является создателем и распределителем земного счастья. Счастье это дается не по произволу, но по заранее созданному плану, непостижимому для человека. Принципиально счастье дается только добрым и справедливым, фактически же оно может быть дано и подвластным и властвующим, так же как оно может быть отнято и у тех и у других. Ключи счастья не в обладании людей, как это думают все утописты.

Августин подчеркивал и другой момент, который решительно препятствует падшему человеку достигнуть полного блаженства в этой жизни, это — смертность испорченного грехом человека. Человек хочет жить свободно, но смерть ему мешает жить вообще — какая же здесь возможна свобода и какое возможно блаженство? Если подчинение высшей воле совершенного существа можно считать совместимым со свободой, то с ней совершенно несовместим фатум смерти. Полное блаженство, следовательно, возможно только тогда, когда человек достигнет бессмертия, что вне его человеческих сил.

До полного отрицания возможности земного рая на земле Августин дошел только в своем зрелом возрасте. В молодости он был «хилиастом» и разделял веру в возможность тысячелетнего блаженного царства на земле под управлением самого Бога. Хилиазм был широко распространенным учением среди ранних отцов церкви, а у некоторых христианских еретиков он истолковывался чисто материалистически, как состояние материального благополучия, сытости и земных наслаждений. Учение это нашло противников и на Востоке, и на Западе. Иероним в начале V века признал его иудейской докт-

риной, которой нельзя следовать, но в то же время ее и не подобает осуждать. Августин посвятил хилиазму главу седьмую книги 20-ой своего Государства Божьего, где он истолковал его не как предсказание будущего земного рая на земле, но символически, как особое понимание христианской истории. Под тысячелетним царством он разумел христианскую церковь от ее основания до ожидаемого второго пришествия. Церковь эта есть правление праведных и святых вместе с Иисусом, другими словами, теократия.

Понятие церкви у Августина имеет различное значение. В высшем, совершенном смысле оно совпадает с идеей «небесного царства», т. е. царства ангелов и спасенных людей, достигших состояния святости и бессмертия. В другом смысле под «церковью» Августин понимает земную эмпирическую церковь, церковь, ведущую борьбу с государством зла, «воинствующую церковь». Первая из них есть полная теократия, которая, как мы видели выше, имеет подобные государству черты. Вторая есть «частичная теократия» — слабый образ небесной церкви, в котором черты государства еще более выражены. Высший глава обеих церквей, само Божество, есть, по одному правильному выражению, «волевой Бог». У Августина он повелевает, судит, требует повиновения. Такую же волевою природу должны иметь «праведные и святые», стоящие во главе земной церкви, церковные власти, архиереи и епископы. Необходимость власти и принуждения диктуется греховностью человека, из которой происходят все преступления и все несчастья — заботы, потрясения, огорчения, неблагодарность, нездоровая радость, споры, судебные процессы, войны, предательства, обманы, кражи и т. п. Августин дает полный каталог этих бедствий, составленный с такой тщательностью, что его нечем дополнить. Для борьбы с этой тьмой человеческого зла божественное милосердие создало два средства — запрещение и научение, средства, применение которых связано со страданием. Отсюда

и происходят все способы устрашения человека, применяемые с детского возраста. Так как земная церковь живет в государстве и смешана с ним, то она должна одобрять эти средства принуждения и даже участвовать в карательной деятельности земных властей.

Таким образом теряются границы, отделяющие церковь от государства. «Государство Божие или церковь, — говорит Августин. — Христос или его церковь, или государство Божие». Здесь и лежит источник той знаменитой формулы, авторство которой принадлежит Августину: «принуждай войти в царство Божие». Если кто не хочет туда войти добровольно, его следует гнать принуждением. Августин пришел к этой формуле во время борьбы с «циркумцеллионами» и донатистами, поднявшими в Африке восстание. Он хотел бороться с ними сначала убеждением, но когда это не принесло результатов, он стал оправдывать по отношению к ним применение насилия. Эта знаменитая формула сыграла печальную роль в Средние Века при борьбе римско-католической церкви с еретиками и сектантами. Инквизиция нашла в ней свое теологическое оправдание.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ЭПОХА ФЕОДАЛИЗМА

Глава 1

КУЛЬТУРНЫЕ, ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Что касается до самого понятия «феодализм», которым характеризуется рассматриваемый в этом отделе исторический период, то его нельзя применять в одинаковом смысле к византийскому Востоку и к разрушенной варварами западной части Римской Империи. Общим явлением и на Востоке и на Западе было постепенное исчезновение рабского труда и замена его в земледельческом хозяйстве колонатом, то есть системой, при которой земли и иногда орудия производства принадлежали земельным собственникам, земля же обрабатывалась крестьянами-земледельцами, работавшими и на себя, и на земле-владельцев. Собственность на землю давала, кроме того, политическую власть над сидевшими на ней хлебопашцами. На почве этих социально-экономических отношений в восточной части Империи с давних времен возникло широко развившееся денежное хозяйство с крупным внутренним и внешним торговым оборотом и относительно развитой промышленностью в городах. На Западе, напротив того, завоевавшие эту часть Империи варвары разрушили хозяйственную и политическую жизнь и свели до минимума торговлю и промыслы. Городская жизнь здесь почти прекратилась. Самая столица Империи, «вечный Рим», который в начале нашей эры имел более миллиона жителей, в 600 году после Р. Х. насчитывал их около 50.000. Улицы его поросли травой, на зданиях и стенах выросли деревья. Столица

Византии, Константинополь, в это время блистал богатством и роскошью, был центром международного экспорта и импорта и сконцентрировал у себя весь золотой запас тогдашнего мира. Наряду с крупным землевладельческим классом в Византии существовал обширный класс торговцев и владельцев денежных капиталов.

Феодалные отношения в Византии сложились в результате долгой предшествовавшей эволюции социально-экономических отношений рабовладельческого общества. Напротив, в западной части Империи эволюция тех же процессов была насильственно прервана нашествием варваров. Варварские вожди присвоили себе земли бывших римских землевладельцев, поделили их между собой и роздали своим приближенным, которые тем самым стали их вассалами. Вооруженные дружины варваров с одной стороны брали с населения дань, с другой — являлись защитой этого населения от внешних и внутренних неприятелей, обильных в этот период европейской истории. Власть варварских князей была слаба, каждый вассал не только надеялся на защиту со стороны своего сеньора или своего князя, но и принужден был защищать самого себя или вступать в договорные отношения со своими соседями на предмет общей защиты. Все это приводило к раздроблению властных отношений, к своеобразной политической анархии, столь характерной для западных феодальных отношений. В восточной части Империи наследники римских кесарей, византийские императоры, продолжали держать в своих руках государственную власть. Охрана населения Византии от внешних и внутренних врагов оставалась в руках императора и его войска. Императорская власть боролась с притязаниями землевладельцев на державные права и тем преодолевала феодальную анархию. Отношения между государственной властью и ее подданными в Византии не приняли той формы ленной зависимости вассала от его сеньора, которая была типична для Запада.

Выдающуюся роль в жизни феодального общества и на Востоке и на Западе играла христианская церковь. Церковь была организацией человеческого духа на почве раз навсегда установленных религиозных верований и догм, связанных с ними обрядов и обычаев, отступление от которых признавалось не только проступком, препятствующим человеческому спасению, но и преступлением, караемым государственной властью. Духовный разброд древне-греческих философских систем Церковь заменила единым и непогрешимым символом веры. В то время как на Западе Церковь была установлением, которое не являлось органическим продуктом общественной жизни галлов и германцев — в Византии она была естественным наследием внутренних процессов греко-римской цивилизации, последним этапом этого развития. На Западе церковь не была внутренне связана с жизнью новых варварских монархий, тогда как в Византии она была внедрена в государственный организм, как его исторически сложившийся и от государства неотделимый продукт. Это обстоятельство обуславливало на Западе относительную самостоятельность церкви от государства, тогда как на Востоке церковь была связана с государственной властью. В течение тысячелетнего существования Византии отношения церкви к государству много раз менялись, но была одна общая черта, проявлявшаяся во все эпохи — именно преобладание государства над церковью. На Западе церковь вошла в качестве отдельного члена в феодальную систему, стала одним из феодальных владельцев, феодалом между феодалами, с которыми она боролась за первенство власти. При специфичности феодальных отношений на Востоке политическое положение церкви колебалось между полным подчинением государству и не очень удачными попытками отделения функций духовного руководства от политической власти, находящейся в руках у государства.

Остатки древне-греческой образованности унаследовал не разрушенный варварами запад Империи,

но византийский Восток. Однако византийцы использовали эту образованность в духе, чуждом греческой эпохе просвещения, но уже в зародыше своем свойственном раннему эллинизму. Все силы византийского ума были направлены на теологические вопросы, истолкование которых достигло здесь невероятной изощренности, представлявшей собою единственное в своем роде явление человеческой истории. Многие философские проблемы и многие понятия были заимствованы от древних греческих философов, но превращены в ряд догматов, которые анализировались с исключительной subtilностью, составляющей особенность того, что получило название схоластики. Схоластика в истоках своих была византийским продуктом, перенесенным позднее на запад, где она породила свои особые школы, превосходившие формальной ученостью своих византийских учителей.

Что касается до политической философии изучаемой нами эпохи, то ее правильнее называть не «философией», а политической теологией. К продуктам ее с осторожностью можно применять понятия «политических доктрин», «публицистических теорий» и т. п. Даже лучше может быть говорить не о политической мысли раннего средневековья, но о политических представлениях, о религиозных встроениях, мифах, символах, обрядах, преданиях, в которых содержались те или иные представления о государстве и государственной власти. Таковы, например, предания и мифы, почерпнутые из Ветхого и Нового Завета, которые, как мы убедимся, часто были использованы для обоснования тех или иных политических требований, норм и идеалов. Так называемые «средневековые политические доктрины» даже тогда, когда они не принимали форму религиозной символики, не ставили никаких теоретических проблем о существовании государства, человеческого общества, общественной или политической власти и т. п. Они занимались чисто практическим вопросом о том, кому эта власть принадлежит, кто является ее носителем, каково должно быть отношение между

властью государства и властью церкви и т. п. Аргументами и доказательствами, применяемыми при обсуждении названных вопросов, являются ссылки на религиозный авторитет, считаемый непогрешимым и не подлежащим критике. Стремление построить доказательство на действительно проверенных фактах (эмпирический метод Аристотеля) или на рациональных рассуждениях (рационалистический метод Платона) доведены были здесь до минимума и даже почти отсутствовали. Политическая теология не нуждалась в философии — ни в эмпирической, ни в рациональной.

Особый интерес, обычно не отмечаемый историками, возбуждает тот факт, что несмотря на большую образованность Византии и на упадок образования на Западе, в западной части Империи создались условия, более благоприятствующие развитию политической мысли, чем на Востоке. Политическая мысль Запада питалась борьбой за власть между государством и независимой от него римско-католической церковью. На Востоке церковь не притязала на политическую власть и не боролась за свое первенство. Политический интерес в ней отсутствовал и не давал повода к образованию политической мысли, рождающейся обычно из политической борьбы. Политическая литература Византии, по сравнению с политической литературой феодального Запада необыкновенно бедна и лишена оригинальности, что будет видно из дальнейших глав этой книги.

Глава 2

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ НА ВИЗАНТИЙСКОМ ВОСТОКЕ

Император Юстиниан. Разделение Империи на две части и крушение западной части вследствие нашествия варваров не умертвили однако идеи единства римской императорской власти. Идея эта, за-

глохнув при наследниках Феодосия Великого, воскрешена была императором Юстинианом I (527-565 г.). Он был племянником предшествующего византийского императора, Юстина I, сына македонского крестьянина, из Ускюба (Скопле). По преданиям, Юстин пришел в Константинополь с наплечным мешком, где было все его имущество, и покинул этот мир с императорской короной на голове. Юстин дал своему племяннику отличное образование, сделал его своим соправителем и полководцем императорской армии. Благодаря своей популярности и своим разносторонним талантам Юстиниан, после смерти своего дяди, занял византийский трон. Он был человеком невероятной энергии и исключительной предприимчивости. Он разбил варваров, возвратил утерянные провинции, основал много новых городов, вмешивался во все области государственной жизни, вырабатывал военные планы для своих полководцев, писал философские трактаты и богословские сочинения, формулировал религиозные догматы, сочинял церковные гимны. Жизненной задачей его царствования было восстановление Римской Империи в ее целостности и в ее былом величии и былой славе.

Юстиниан был строителем такого государства, которое с духовной, а не с социально-экономической стороны, представляло образец организованного тоталитаризма. С точки зрения своей социально-экономической структуры Византия была государством, основанным на признании и защите частной собственности, на свободе договоров, являющихся правовой основой экономической свободы, свободного обмена хозяйственных благ, свободного рыночного хозяйства. Хотя уже со времени Константина Великого вмешательство государства в экономическую жизнь по сравнению с первыми веками Империи усилилось, однако экономический строй Византии не носил никаких черт того, что можно было бы назвать социализмом. Напротив того, законодательство Юстиниана было образцом «лично-свободного», несоциалистического права и сохраняло характер такого образ-

ца после того, как кодекс Юстиниана был рецепирован народами новой Европы. Не то наблюдаем мы в области духовной жизни, которая в эпоху Юстиниана подверглась процессу крайней коллективизации, — факт, который является лучшим свидетельством, что духовный тоталитаризм есть явление, внутренне не связанное с коллективизмом в области экономики. Духовный тоталитаризм «христианского государства» в духе Юстиниана шел, пожалуй, дальше, чем это проектировал Платон в своей «Политике»: философы-правители Платона призваны были к свободному исканию истины; в Юстинианову эпоху считалось, что в христианском государстве правителями также должны быть философы, но истина ими была уже раз навсегда найдена, «столп и утверждение истины» раз навсегда воздвигнуты и людям ничего не оставалось, как пасть перед ними ниц.

В 529 году императорским декретом было наведки запрещено преподавание философии в Империи; философский факультет в Афинах был закрыт, профессора изгнаны, имущество факультета конфисковано. Сохранилось предание, что последние учителя афинской философской школы бежали в Персию, где персидский царь, Хозросс, был почитателем Платона. Но им не удалось найти длительный приют и философское поприще для деятельности в стране варваров, из которой они вернулись в Империю и умерли в полной безвестности. Обретенная «абсолютная истина» Никейского символа веры заменила в Византии философию и стала принудительным государственным законом для всего ее населения. С утверждения «символа веры» начинается Кодекс Юстиниана: «О высочайшей Троице, о кафолической вере и о том, что никто не смеет ее публично оспаривать». Здесь же объявляется, что все книги, направленные против христианства, должны сжигаться.

Единство Империи основано было таким образом на единстве веры. Всякая вера, кроме христианской, подвергалась запрещению. Все подданные должны были стать православными. Все язычники были ли-

шены прав и подвергались преследованиям. Смертная казнь полагалась для тех крещенных по православному обряду, которые продолжали исповедывать язычество. Некрещенные должны были заявить о себе органам государственной власти. Строгие кары налагались за посещение учителей языческой мудрости, за принятие христианства из расчета и т. п. Ни один язычник не мог занять государственную должность. Сторонники других религий, например, манихейцы, подвергались тяжким преследованиям, о чем имеются многочисленные постановления в Юстиниановом Кодексе.

Другой вопрос, насколько фактически удалось Юстиниану установить безусловное единство веры в такой огромной, многоплеменной Империи, какой была Византия. Государство в эпоху Юстиниана технически не было так вооружено, как современные государства, современные средства пропаганды отсутствовали, государственная власть была менее централизована и более распылена. Потому уместнее говорить о тоталитарных интенциях Империи, которые, хотя и проводились со всей силой государственного принуждения, однако не всегда достигали желаемых результатов.

Законодательство Юстиниана. Юстиниан не только считал себя философом на троне, он считал себя и великим законодателем. Платон учил в своих «Законах», что в совершенном государстве рядом с монархом должен стоять хороший законодатель. Филон Александрийский думал, что совершенный монарх сам является «одушевленным законом» (см. выше). Юстиниан соединил эти два мнения: он склонен был считать себя «одушевленным законом», но в то же время не хотел обходиться в управлении Империей без хороших законодателей и юристов. Юстиниан созвал особую комиссию юристов под председательством Требониана, поручив ей привести в порядок и систематизировать огромный юридический материал, доставшийся в наследство Византии от римлян. Так создавался знаменитый Юстинианов Кодекс, влия-

ние которого на развитие правовых понятий и правовых институтов всех позднейших европейских народов были фактом совершенно исключительным и единственным в своем роде.

Свою волю император считал воплощенным законом. Один только император, по мнению, формулированному в Кодексе, является «как создателем, так и истолкователем законов». Кто другой, читаем мы в Кодексе, способен раскрыть тайну законов и показать ее всем, как не сам император. Поручая дело систематизации и унификации права Требониану, Юстиниан высказывал убеждение, что подобное коллосальное предприятие может быть осуществлено только помощью божественной инспирации, так как человеческая ограниченность делает выполнение его невыполнимым. Инспирация эта дана его величеству, императору, который постоянно размышляет над тем, что свершается в комиссии юристов, выпуская то, что является сомнительным и неточным, усвершенствуя необходимое и таким образом все приводя в надлежащую форму.

Значительными по своему влиянию были и политические идеи, которые мы находим в Юстиниановом Кодексе. Это — идеи законности, народного суверенитета и естественного права. «Наше императорское величество, говорится в Введении к Кодексу, должно быть украшено не только силой оружия, но и должно быть вооружено законами, дабы было возможно организовать справедливое управление, как во время войны, так и во время мира». Император является победителем не только на поле битвы, но и в борьбе против несправедливостей — и там, и здесь он достоин триумфа. В Юстиниановом Кодексе мы находим то определение «естественного права», которое цитировалось сотни раз в позднейшей европейской литературе: «Естественное право есть такое право, которому научила природа не только людей, но и других живых существ. Право это свойственно не только человеческому роду, но и всем животным, обитающим на земле, в воде и даже в воздухе, к

нему принадлежит связь мужчины с женщиной, которую мы называем браком, рождение детей, их воспитание. Мы видим, что другие животные, даже дикие звери, обладают знанием этого права». В Кодексе мы находим ту теорию народного суверенитета, которая оказала исключительное влияние на позднейшую европейскую мысль. Она связана с теорией закона: закон, говорится в Кодексе, есть не только то, что утвердила воля императора, — закон есть то, что постановил римский народ через посредство Сената и народных трибунов. Так как римский народ умножился, и его нельзя собрать в одном месте, чтобы узнать его мнения, то вместо этого справедливо обратиться к мнению его представителей, сенаторов. И сверх того, на основании римских законов, римский народ уступил своему принцепсу всю свою власть, в силу чего и создалось правило: «то, что угодно принцепсу, имеет силу закона». Формулами этими воспользовались европейские идеологи абсолютной монархии, когда стала терять свою силу идея божественного происхождения монархической власти.

Наставления Юстиниану со стороны представителей Церкви. Дьякон Агапит. Существует мнение, что наставником и советником Юстиниана был византийский монах, Леонтий — человек большой философской начитанности, один из первых схоластиков, весьма сведущий в истолковании христианских религиозных догм. Вполне возможно, что Юстиниан, который сам был весьма образованным человеком, много заимствовал в своих теологических взглядах у Леонтия, но нет ни одного указания, на то, что Леонтий влиял на политические взгляды императора. До нас дошел один литературный памятник, который, если и не приводит к последнему источнику этих взглядов, то во всяком случае бросает свет на политические воззрения той духовной среды, в которой жил император. Мы говорим о посвященном «богоподобному и благочестивому им-

ператору» Юстиниану увещании, написанном дьяконом церкви св. Софии, Агапитом.

По мнению Агапита, на земле существуют не две, одинаково высоких власти — каждая в своей области — но одна единственная верховная власть, власть государственная. Государство подобно «царству Божьему на земле или царству небесному». Главе земной власти, императору, по подобию с «небесным царством», вручен скипетр земной власти — вручен Богом для того, чтобы охранять справедливость и излечивать раны, причиненные теми, которые справедливость нарушают. Император считается в названном трактате «образом Божиим» и призывается во всем подражать Богу. Связь государства с императором — органическая: он врожден в государственный организм, как глаз в тело. Он поставлен Богом для общего блага и должен заботиться о людях, как о своем собственном теле. Природа императора — нуминозна, что и заставляет его подражать Богу в добрых делах. Богоподобие императора распространяется однако только на императорскую власть, а не на ту материю, из которой сотворена природа императора. По власти на земле императору нет никого равного, он является в мире как бы вторым лицом после Бога: Бог ни в чем не нуждается, император нуждается только в Боге. Если царь по власти есть подобие Божие, то в то же время по природе своей он сопричастен земному праху. Оттого он должен признавать свою единсущность со всей земной тварью и не впадать в гордыню, сознавать бренность своей телесной природы, кратковременность своей земной жизни, телесную свою нечистоту. Во всем этом он должен признавать равенство свое со всеми другими людьми. Агапит стремится отвлечь императора от суетного поклонения своему знатному происхождению, так как все люди сделаны из одной материи — и те, которые облечены в порфиру и виссон, и те, которые погрязли в нищете и обременены болезнями. Земное богатство подобно бегу текущих волн: как только оно притечет к чело-

веку, тотчас же и утекает от него и пристает к другим. Только сокровище добрых дел постоянно и крепко. Не чужд Агапит и влияниям со стороны платонизма. Он считает, что эпоха, в которую он живет, есть время истинного благополучия. О ней говорил некто из древних, поучая, что настанут дни, когда или философы будут царствовать, или цари философствовать. Философия есть любовь к мудрости, высшая же мудрость дается богобоязненностью, которую высшие власти питают в своих сердцах. Агапит, следовательно, признает за Юстинианом то, чем император сам себя считал — быть философом на троне. Платонически звучит и утверждение, что высшим божественным знанием люди должны считать познание самого себя. Автор придает этому изречению чисто христианское истолкование: кто знает самого себя, говорит он, тот знает Бога и ему уподобляется. Уподобляющиеся Богу не могут совершить ничего недостойного.

Мы подходим теперь к той части поучений Агапита, темой которых является вопрос о нравственных качествах монарха. В развитии этой темы автор идет уже знакомым нам путем предшествующей греко-римской литературы, начиная с поздних стоиков и кончая христианскими писателями 4-5 веков (Златоуст). Различные древние мотивы слышатся нами у Агапита. Мы вспоминаем о Сократе и Ксенофоне, когда находим у константинопольского дьякона уподобление монарха кормчему на корабле: если кормчий ошибается, это приносит гибель всем путешественникам; если ошибается простой путешественник, это приносит гибель только ему самому. Так и в государстве. Гераклита и Платона вспоминаем мы, когда читаем у Агапита, что людские дела находятся в вечном круговороте, они текут то так, то иначе, в них нет постоянства, они никогда не бывают теми же самыми. «И в этом стремительном круговороте только ты, всемогущий император, должен быть воплощением разумного единства».

Мы вспоминаем стоиков, когда Агапит утверждает, что истинный царь тот, кто может господствовать над своими страстями — такой царь должен быть коронован венцом благоразумия и облечен в порфиру справедливости. Тем более к царю подходит слово «господин», чем более он умеет владеть собою. Мы вспоминаем Сенеку, когда читаем, что царь не должен общаться с дурными людьми, так как это ведет ко злу. О человеколюбии, как одной из главных добродетелей кесарей, учил уже Цицерон.

Агапит вполне солидарен с Юстинианом в том, что одна из основных задач императорской власти есть охранение закона. Общим местом всех подобных наставлений является совет заботиться о бедных. Совет этот осложняется у Агапита тем, что автор выставляет довольно радикальную мысль о целесообразности уравнивать имущества богатых и бедных и тем экономическое неравенство заменить равенством. (одно из ранних проявлений социалистических тенденций в христианстве).

Государство и церковь. Юстиниан сам считал себя философом и богословом, которому свыше дано устанавливать непогрешимые истины. Мы, писал он, возлагаем на себя величайшую заботу о хранении истинности божественных догматов и благочестия священнослужителей. Мы верим, что если священнослужители будут это соблюдать, то от Бога будут дарованы нам величайшие блага: «благая симфония» снизойдет тогда на государство. Установленную им систему отношения государства к церкви обычно называют цезаропапизмом. Этот достаточно избитый термин требует более точного определения. Цезаропапизмом в наиболее широком смысле следует называть то совмещение в одном лице всей светской и духовной власти, т. е. всех функций царя и первосвященника, о котором говорит Филон Александрийский. В полном своем виде это было скорее требованием, скорее идеалом, чем реальностью. Однако, отдельные моменты этого идеала находили иногда свое воплощение в истории. Нельзя сказать, чтобы

Юстиниан целиком воплотил в жизнь этот идеал. Так он не притязал быть верховным священнослужителем, архиепископом. Он признавал первым и высшим христианским епископом римского папу, а вторым по достоинству — Константинопольского патриарха. Он не притязал на исполнение священнослужительских функций и не объявлял себя главою церкви. Но в то же время он считал себя «философом», которому свыше дано устанавливать непогрешимые догматы и охранять их священный смысл. Он вмешивался в церковные дела, созывал церковные соборы, приписывал себе право церковного учительства. Все это можно назвать смягченной формой цезаропапизма. Теория и практика законченного цезаропапизма создавалась в Византии позднее. В VIII веке, во время спора о поклонении иконам, императоры-иконоборцы в борьбе своей против установленных в церковной жизни обычаев, стремились присвоить себе верховные права в церковном управлении и поставить себя выше власти патриархов. Лев III (717-741) считал себя не только царем, но и первосвященником. В XII веке император Исаак Ангел, как описывает одна византийская хроника, утверждал, что на земле нет никакого различия по власти между Богом и царем: царям все позволено делать, так как самое царское достоинство они получили от Бога, и между Богом и ими нет расстояния. Вот образец теократии, при котором пропадает всякое отличие власти светской от церковной, власти царя от первосвященника. Юстиниан не доходил до такой крайности, и его цезаропапизм был смягченным, умеренным.

Другое византийское направление придерживалось теории «симфонического» отношения между государством и церковью, идея которой была брошена уже Юстинианом (см. выше). Теория эта классически формулирована в законодательном памятнике IX века, называемом «Эпиногемой» и принадлежит, по всем вероятностям, авторству знаменитого патриарха Фотия. Государство в ней уподобляется организму, составленному из многих частей и членов. Царь и патриарх

являются двумя главами этого тела, которое в симфоническом взаимном согласии и при полном разделении своих функций управляют государственным организмом. Теория эта имела своих сторонников и на Западе — ее западные противники указывали, что тело с двумя головами является чудовищем, которое едва ли может существовать. Вопрос о том, была ли «Эпиногога» когда-либо опубликована, является спорным, и тем самым спорен вопрос о том, имела ли теория симфонии в Византии официальный характер. Во всяком случае она была идеалом тех византийских церковных кругов, которые боролись с цезаропапизмом.

Оба описанных византийских взгляда на отношение между государством и церковью оказали значительное влияние на политическое мышление и законодательство стран, находившихся в орбите византийских влияний. Теория цезаропапизма особенно рельефно была выражена болгарским архиепископом, Димитрием Хоматианом. Теория симфонии стала известна сербам из законодательных памятников Стефана Душана (1331-1355 г.). Новейшие русские историки с особым вниманием останавливались на этой теории симфонии, иногда преуменьшая византийский цезаропапизм.

Политика и византийская церковь. Величавый замысел Юстиниана восстановить в Византии древнюю Римскую Империю во всем ее величии и славе, нужно признать неудавшимся. После Юстиниана византийское государство пережило период упадка, который однако сменился через полстолетия эпохой обновления и реформ (610-711). После этого Византийская Империя существовала еще около 700 лет, переживая эпохи экономического подъема и упадка, социальных потрясений и относительной стабилизации, политических смут, нашествий иноплеменников, доходивших до прямой оккупации чужеземцами, войн удачных и несчастливых. В тот период своей истории, который называют византийским ренессансом, процветала византийская наука и византийская техника.

Но и в этот блестящий период в Византии не было самостоятельной политической мысли и она оставила мало литературных памятников, в которых бы она выражалась. Объяснение этому нужно искать в особом умонастроении восточного православия и восточного духовенства, которое было на византийском Востоке — так же, как и на христианском Западе — главным носителем образования, как духовного, так и светского. Чтобы понять это умонастроение, нужно сказать несколько слов о позднейшем самом выдающемся представителе византийской философской и богословской мысли о византийском патриархе Фотие.

Фотия можно считать главным идеологом византизма, как религиозно-философской доктрины, стремящейся выразить самобытность восточно-православного мышления, взятого в его противопоставлении римскому католицизму. Не без основания считают его автором того полного разрыва между восточным и западным христианством, который наложил печать на все последующие судьбы христианского мира вплоть до наших дней. В одном из дошедших до нас его сочинений, посвященном полемике со взглядами римского императора, Юлиана Отступника, Фотий защищает христиан от упреков, что будто бы они учили людей продавать свое имущество и раздавать его бедным. Если провести это в жизнь, говорит император, то остановится экономический оборот, не будет ни продавцов, ни покупателей, прекратит свое существование государство, умрет народная жизнь и не станет возможным домашнее хозяйство. Император, как возражает Юлиану Фотий, не уяснил главной цели христианской веры. От своей великой мудрости он полагает, что главная цель Иисуса Христа сводилась к поучению в области политического искусства. «Слепой и глупый человек! — обращается патриарх к императору. — Он как будто погружен в глубокий сон и не видит, что Бог и Спаситель не имел никакого намерения говорить о политических формах и о проведении их в жизнь. Христиане считают, что людей по подобным вопросам учит каждодневный

опыт, который побуждает их исправлять сделанные ошибки и доходить до нужных выводов. Главная цель христианства сводится к спасению души и к установлению истинно философской и возвышенной жизни. «В христианстве дело идет не о политических планах и телесном блаженстве, но об освобождении от страстей и о стремлении к высшему благу».

В этих словах Фотий с замечательной ясностью формулировал отличия устроений восточного христианства в его отношении к политике от христианства западного. В то время как на Западе политика была одной из обычных областей церковной деятельности, на Востоке церковь отклонила от себя всякое участие в политике и тем самым не имела большого интереса к развитию политической мысли. И этот отход от политического мышления объясняется не только монашеско-аскетическими настроениями восточного христианства, но и общим направлением духовной жизни, идущим прочь от политики.

Глава 3

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ НА ФЕОДАЛЬНОМ ЗАПАДЕ

Папская власть в предфеодалную эпоху. Очень трудно говорить о политической идеологии варварских государств, образовавшихся на развалинах западной части Римской Империи, так как мы уже говорили, что власть в них была чистым фактом, за которым не стояло никакой идеи. И если все же государства эти представляли собой почву, на которой выросла позднейшая идеология феодальной эпохи, то семена, содержащиеся в себе первые ростки политической мысли, приходится искать в тех фактических отношениях властвования и подчинения, которые стихийно и бессознательно возникли в политическом мире Западной Европы в V-VII веках. Из названных отношений выросли две политических идеологии, сыгравшие важнейшую роль в последующей политической исто-

рии Европы: во-первых, выросла политическая идея папской власти и, во-вторых, формулировалась политическая идея Священной Римской Империи, родоначальником которой был Карл Великий.

Как прежде всего обосновывался верховный характер власти римского архиепископа в самой христианской церкви? В основе этого верховенства лежала вера средневековых христиан в то, что апостол Петр был основателем римской церкви и ее первым главой — и потому он и его преемники обладают особым авторитетом во всем христианском мире. При малой образованности средневекового человека, который не представлял себе, когда жил апостол Петр, возможны были даже мнения, что письма римского папы к варварским князьям писались будто бы самим апостолом и были подлинными апостольскими грамотами. До нас дошли подобные письма, адресованные франкскому королю, Пепину Короткому, и другим варварским князьям. Они начинаются словами: «блаженный Петр, восседающий и председательствующий на моем престоле» или «Петр, апостол сына Бога живого, Иисуса Христа» — и далее следует текст письма, высказывающий желание и требование папы. Одни истолкователи этих писем считают их сознательным обманом варваров, допущенным папской политикой, другие думают, что упоминание в них апостола Петра, как автора, является простой аллегорией. Как бы то ни было, но во всяком случае ясно одно: авторитет римского епископа приравнивается апостольскому и через это приобретает божественный характер. Это дает римскому престолу положение, совершенно исключительное в христианском мире, и им-то пользовались римские папы для обоснования своего не только духовного, но и политического авторитета. Первые проявления этого последнего имели место в отношениях, возникших между римскими папами и королями франков.

Среди варварских государств, образовавшихся на западе на развалинах Римской империи, особое положение приобрело государство франков. Вожди

франков издавна были связаны с Византией и играли в истории последней некоторую особую роль. Один из этих вождей занимал короткое время византийский престол (Арвогаст, царствовавший под именем Валентиниана Второго), другие приобрели высокое положение при Константинопольском дворе. Вожди эти носили титул королей и принадлежали к династии Меровингов. Когда династия Меровингов угасла, власть во франкском королевстве перешла к одному из придворных, Карлу Мартелу, занимавшему должность дворцового управляющего («Мажордома»). Сын Карла, Пепин, получивший позднее прозвище Короткого, наследовал власть Мартела, не имея, однако, королевского титула, оправдывающего его власть в глазах франков. Пепин запросил папу Захария (занимал папский престол от 741 до 752 г.), подобает ли носить титул короля тому, кто имеет действительную власть в государстве? Отвечая на этот вопрос, папа приказал Пепину, именем своего апостольского авторитета, сделаться королем франков и помазал его на королевский престол. Возникает вопрос, имел ли право глава римской церкви присуждать королевский титул? И не есть ли это превышение власти со стороны главы римской церкви? Если этот акт папы возбуждает некоторые сомнения, то гораздо более определенными являются действия наследника Захарии, папы Стефана Второго. Папа Стефан пожаловал Пепину титул римского патриция, акт который имел право совершать византийский император через своего наместника в Италии, Равеннского экзарха. Это уже была прямая узурпация императорских прав. Допущение, что папа в данном случае действовал с согласия Константинополя, отпадает, так как римский престол находился тогда в конфликте с Византией и, кроме того, сношения с ней были чрезвычайно затруднительны. Чтобы найти юридические основания, оправдывающие действия папы, был составлен в римских кругах (вероятно, около 854 г.) подложный документ, известный в истории под именем «Константинова дара» (или «Констан-

тинова вена»), в котором утверждалось, что император Константин Великий уступил будто бы папе Сильвестру все свои права на управление Италией и провинциями западных областей. Документ этот имел исключительное значение в вопросе об обосновании политических прав папы в Западной Европе. На него ссылались последующие представители римской церкви для оправдания своих политических прав в Европе, в особенности в своей борьбе со светскими государями.

Еще более явно политический характер папской власти проявился в учреждении в Италии самостоятельного папского государства со столицей Римом. Из всех итальянских провинций только Рим не подпал под власть варварских завоевателей и сохранил свою автономию. Пепин Короткий принял под свой протекторат город Рим с его округом, превратившимся тем самым в самостоятельное государство с папой во главе. «В Риме политическая власть перешла к духовенству», — говорит современный историк церкви. — «Папа стал главой правительства, ему стало подчиняться войско и вся администрация этого государства. Папа не прибавил никакого нового титула к своему церковному титулу. Как глава государства Божьего стал он в то же время главой светского римского государства».

Так возникла политическая власть римских пап. Посмотрим теперь, как родилась на Западе императорская идея.

Императорская идея на Западе. Первоначально германским варварам была совершенно чужда идея Римской империи, как идея политическая, и если она существовала в их умах, то как «отзвук правовых и государственных идей в представлениях отдельных лиц». Германские племена смотрели на Римскую империю как на предмет богатой добычи, вследствие чего они не раз совершали свои набеги на империю. В то же время они были поражены блеском и славой Византии. «Император — земной бог», воскликнул один готский вождь, посетивший в V

веке Константинополь. «Всякий, кто поднимет на него руку, достоин смерти». Остготский король, Теодорих Великий, мечтал об императорском титуле, и его можно считать первым носителем возрождающейся императорской идеи среди варваров. Осуществил эту идею второй сын Пепина Короткого, Карл Великий.

Он был рожден еще до брака Пепина с его женой, Бертой, и стал королем франков после смерти своего старшего брата, Карломана (в 771 г.). Биограф Карла странным образом умалчивает о его молодости, изображая его уже после воцарения на франкский престол идеальным христианским монархом. В изображении этого биографа Карл обладал природной добротой, умел привлекать всеобщие симпатии и возбуждать уважение окружающих людей. Он научился говорить по-латински, но греческий язык только понимал. Он умел читать, но так и не выучился писать, приступив к изучению письма только в преклонном возрасте. Он культивировал науки и искусства, высоко ценил своих учителей. Главным наставником его был саксонский монах, Алкуин, епископ Иоркский, у которого Карл учился реторике, диалектике, арифметике и астрономии. Сам Карл не считал себя философом, подобно императору Юстиниану. Он имел довольно слабое образование, однако был проникнут уважением к философии и ко всем наукам. Он любил слушать чтение по церковной истории и из книг больше всего почитал «Государство Божие» блаженного Августина. Он собрал вокруг себя просвещенных людей, которые способствовали пробуждению наук и искусств, которое имело место во время его царствования. Карл стал эпическим героем на Западе уже с XI века. Его дела, его храбрость, его военные подвиги доставили ему легендарную славу. Он был великим полководцем и великим завоевателем, распространившим свою власть не только на латинские и галльские страны, но и на весь германский мир от Рейна до Эльбы. Он покорял народы во имя христианской веры, был христианским

монархом, которого западные современники сравнивали с Константином Великим. Слава, окружавшая его личность, сделала из него императора до того, как он был коронован в Риме папой Львом III-м в 800 году. Как же зародилась в его голове императорская идея, которая стала в его время «идеей политической»? По всем вероятностям она выросла в его ближайшем окружении, состоявшем из людей, воспитанных на традициях греко-римской литературы и на поклонении древней римской империи. Наставник Карла, Алкуин, писал императору, что три власти считались до сих пор высочайшими в мире. Первая власть — власть апостольская, которая дает право власти, именем апостола Петра, епископу римской церкви, римскому папе. Вторая есть императорская власть — светская власть во «втором Риме», т. е. в Константинополе. Весь мир знает, вследствие каких неблагочестивых дел эта власть была низложена не иностранцами, а своими собственными гражданами (намек на события, связанные с иконоборческой ересью в Византии и с борьбой императора Константина VI со своей матерью Ириной). Алкуин заключает: «третья власть есть королевское достоинство, дарованное вам в удел Господом Нашим Иисусом Христом, чтобы сделать вас главою христианского народа, который достигнет большей значительности, благодаря вашей мудрости, большего величия, благодаря благородству вашего управления». Византийская империя впала в ересь и обогрена кровью, христианский мир лишился одной из своих глав, следовательно, нужно изменить ее новой — нужно создать нового христианского императора, которым и был провозглашен Карл Великий.

Воззрение на государство. Трудно судить о собственных политических взглядах Карла Великого, так как он не оставил после себя никаких сочинений. Политические его взгляды определялись идеями его современников и в особенности его наставника Алкуина. Среди волнующегося моря варварских народов в Европе были рассеяны острова, где теплились

остатки греко-римской культуры под покровом западной христианской церкви. Монастыри, аббатства, епископские подворья и даже отдельные духовные школы, основанные представителями римско-католической церкви, были хранителями и источниками распространения греко-римского просвещения. Один из влиятельных его центров находился в Англии, в Йорке, где существовала епископская школа, учеником которой был известный духовный деятель эпохи Карла, Алкуин (род. ок. 735 г.). Читая дошедшую до нас его переписку, мы видим, что этот католический монах поучает различных варварских князей и царей, каким должен быть и как должен себя вести тот, кому присвоено имя короля. Он внушает варварским вождям правила и идеалы царского образа жизни, почерпнутые из древней греко-римской литературы, а также и из Библии. «Величие царского достоинства, — пишет он, — достигается благородством нравов». «Не подобает, сидя на королевском троне, жить как простая деревенщина». Самое слово «царь» происходит от глагола «управлять» и царем является прежде всего тот, который умеет хорошо управлять самим собою — старая классическая мысль, знакомая нам из древней политической литературы. Управлять большим народом есть великое дело. И тот, кто хорошо управляет, тот заслуживает великой награды — достигает царства небесного. Властители и судьи управляют народами по правилам справедливости и благочестия, они являются защитниками и покровителями церкви. Добрый характер царя есть залог народного благосостояния, залог победы на войне, богатства и изобилия в земном царстве, счастья друзей, здоровья низших классов. Варварским царям внушается культивировать все христианские добродетели. В письме к Карлу Великому Алкуин, подобно дьякону Агапиту, говорит: «счастлив народ, который управляется мудрым и благочестивым монархом, как это сказано в известном изречении Платона — блаженно государство если им управляют философы, т. е. любители мудрости, или если цари занимаются

философией; ничто в этом мире не может быть сравнено по достоинству с философией».

Алкуин постоянно называл Карла иудейским царем Давидом, который совмещал в своем лице царя, первосвященника и пророка. Блажен тот монарх, владыкой которого является сам Бог; блажен народ, который управляется подобным монархом. Современный Давид, император Карл, получил оба меча от Бога — в правой руке он держит меч государственной власти, в левой — меч истинной христианской доктрины. Так в 793 году нашей эры осуществляется идеал правителя, начертанный в эллинистическую эпоху Филоном Александрийским.

Государство и церковь. Условия, в которых находилась Империя Карла, не позволяли ему строить государство столь тоталитарное, какое стремился построить император Юстиниан. Варвары, из которых состояло большинство населения Империи, не потеряли еще известной части своей первобытной, естественной свободы. И к ним нельзя было предъявлять тех духовных требований, которые предъявлялись к испытанным в догматических спорах византийцам. Варваров насильственно вгоняли в «царство Божие» т. е. насильно обращали в христианство. Покоренные варвары часто бунтовали против Империи и беспощадно истреблялись. Алкуин убеждал императора не прибегать к насильственной христианизации. «Вера, — говорил он, — есть вещь добровольная, а не принудительная... Можно принудить человека к крещению, но это не содействует вере». Тем не менее император применял силу и жестоко наказывал в случае сопротивления. Империя Карла была политическим образованием настолько еще не сложившимся, что к населению ее трудно было применять требование исповедывать одну богословскую доктрину — тем не менее требование это предъявлялось. В Империи Карла, как и в Империи Юстиниана, существовало убеждение, что главное в государстве это исповедывать единую веру.

Характеристику собственных взглядов Карла Великого на цели государства и на отношение государства к церкви можно почерпнуть из его законодательства (так наз. «Капитулары» Карла). Главная цель государства есть охрана мира и согласия в государстве. Высшее зло, достойное высшего наказания, есть раздор и разброд. Разжигающий их человек есть сын дьявола. Всеми усилиями друзей мира должны быть исторгнуты те, которые производят несогласие и совершают заговоры. Законодательство Карла стремится внушить населению идею законности и общественной пользы. Клятва верности, которая дается подданным, не есть обязательство по отношению к личности короля. Эта клятва содержит в себе общее требование, чтобы поклявшийся тщательно исполнял, соответственно со своим разумом, обязанность по отношению к Богу и к государству. Прежде всего требуется от граждан и от духовных лиц верность католической вере, так как это есть высший закон, предписанный Богом.

Отношение империи Карла Великого к церкви часто считают сходным с византийским цезаропапизмом. Это был цезаропапизм в смягченной форме, как мы его описали в Империи Юстиниана. Карл не оспаривал верховенства папской власти, что не мешало ему властно вмешиваться в церковные дела и иногда воздействовать на самого папу. Папа Лев III, после того как в Риме было поднято против него восстание, бежал к Карлу и был ему обязан спасением своей жизни. Понятно, он не мог не чувствовать своей зависимости от императора. Письма Карла к Льву III «не содержат ничего другого, кроме моральных поучений». Император поучает папу, что он должен быть благочестив, верен своим обязанностям, бдителен в смысле дисциплины и т. д. Пусть папа строго хранит добрые отношения между римским престолом и двором франкского монарха. Император, как говорит один католический автор, выступает по отношению папы в сознании своего морального авторитета и берет на себя роль морального

наставника, которая должна была бы скорее принадлежать святейшему отцу. В своих «Капитуларах» Карл приказывает священникам не проливать человеческой крови, не охотиться с собаками, не держать соколиных охот, не посещать питейных заведений, не придерживаться многоженства, культивировать знания и почитать науки. Таким образом Карл считал себя начальником христианского духовенства, приравнивая последнее к своим приближенным графам и баронам, считая и тех и других своими чиновниками. Карл, как и Юстиниан, созывал церковные соборы, сам входил в решение догматических вопросов — право, которое вполне признавалось его современниками, вызывавшими к нему за помощью в решении богословских споров. Официально эта политика по отношению к церкви называлась «защитой» («defensio») и «управлением» («regere») церковью. Существовала попытка вложить в эти понятия какой-то особый смысл, который отличал бы систему Карла от цезаропапизма. Вопрос сводится к тому, устанавливались ли «защита и управление» путем государственного принуждения или какими-нибудь другими способами? Ответ на этот вопрос довольно ясен: кроме моральных внушений Карл не избегал и насильственных мер. Оттого церковное первенство римского престола, признаваемое Карлом Великим, не мешало ему вести ту же самую церковную политику, какую вел и Юстиниан.

Г л а в а 4

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ПОСЛЕ РАСПАДА ИМПЕРИИ КАРЛА ВЕЛИКОГО

Политические условия. Империя Карла Великого распалась вскоре после его смерти. «Княжества, подчиненные его власти, раздробились, утратив связи, которые их объединяли. Каждое из них стремилось, не обращая внимания на своего наследственного монар-

ха, избрать себе властителя из своей собственной среды». Империя не только распалась, но начался постепенный процесс разложения властных отношений в тех ее частях, которые представляли собою самостоятельные государства. В середине X века каждое из этих государств представляло собою мозаику различных политических единиц, главы которых носили имя герцогов, маркизов или графов. Возвышающийся над ними авторитет монарха ощущался очень приблизительно и был иллюзорным. Сами графства распались на независимые светские и духовные сеньории, в которых носители власти были связаны с сеньорами только вассальной связью, т. е. личной преданностью графу, герцогу или королю. Война была постоянным атрибутом названного общественного строя — война не только государственная, но и война частная: воевали между собой не только короли, но и герцоги, графы, даже мелкие вассалы. В подобной политической системе не было единого центра высшей власти — т. е. того, что в эпоху образования европейских национальных государств стало называться носителем «суверенитета». Если, кроме того, принять во внимание племенное разнообразие европейских феодальных обществ, то можно удивляться, как они еще могли представлять собою то культурное единство, которое имело право называться «европейским миром». Единство это существовало, но оно имело чисто религиозный характер и коренилось в христианской вере. При общей раздробленности феодального порядка существовали две основные силы, которые стремились к политическому объединению Европы. То была, во-первых, римско-католическая церковь и, во-вторых, восстановленная наследниками Карла Священная Римская Империя. Эти силы были носителями средневековой культуры и в то же время опорой христианской религии. Если феодальная Европа политически была до крайности распыленной, то духовно и религиозно она была единой, латинской римско-католической Европой. Правящий слой ее был подлинно интерна-

циональным. Католический монах, родившийся и воспитанный в Италии или в Англии, мог быть настоятелем монастыря или руководителем духовной школы, даже профессором во Франции. На общем для всех образованных людей названной эпохи латинском языке он без затруднения мог совершать церковную службу в любом королевстве, графстве или сеньории феодальной Европы. На латинском языке писал он свои богословские трактаты, политические памфлеты, свои хроники — среди саксонцев, франков, бургундцев, кельтов и т. п. Светский класс рыцарей-феодалов был груб, малообразован и малокультурен. Когда западные рыцари пришли во время первых крестовых походов в Византию, они показались богатым и рафинированным византийцам настоящими варварами. Только в монастырях и около тронов разнообразных светских и духовных владык, возглавлявших высший слой феодальной знати, образовался род особой интеллигенции, монахов, священников, юристов и клерков, грамотных, знакомых с памятниками греко-римской литературы, унаследованными от старой Империи, способных не только сочинять теологические трактаты, но и формулировать политическую идеологию средневековых властителей.

Политические идеи при первых наследниках Карла. Из предшествующего изложения становится ясным, что в Империи Карла должны были возникнуть две политических тенденции — одна, направленная к удержанию императорской власти и к сохранению Империи, другая — стремившаяся спасти разваливающееся единство христианского мира, опираясь на римско-католическую церковь. Аббат Смарагд в трактате своем «Царский путь», появившемся в начале IX века (около 818 года) обращался к сыну Карла, Людовику Благочестивому, убеждая его, что сам Бог помазанием его на царство превратил короля как бы в своего сына и приказал быть на земле наследником Иисуса Христа. В другом политическом трактате того же времени утверждалось, что католическая церковь есть «тело Христово», что главой

этого тела является Сын Божий и что в церкви имеются два лица — одно воплощено в первосвященнике, другое в императоре. Первое из них много важнее, чем второе, так как непосредственно связано с Богом. Автор этого трактата ссылаясь на вышеупомянутый «Дар Константина» и являлся одним из первых сторонников теории папоцезаризма. Для него светское государство являлось органом Церкви, существующим в ее пределах и под ее руководством. Цель светского государства защищать церковь и ее слуг оружием и устрашением.

Такие же цели преследовал другой памятник названной эпохи, носящий имя «Лжеисидоровых Декреталий». Декреталиями назывались сборники писем различных пап, отчасти подлинных, отчасти вымышленных — освещающих разные спорные проблемы церковной жизни. Этот сборник имел целью доказать верховенство церковной власти над прочими властями и римско-католической церкви над другими христианскими церквями. В нем в уста папы Климента I (одного из первых пап) были вложены следующие слова: «знай, что ты стоишь выше всех». Климент будто бы повелел «всем земным властям и всем людям повиноваться священству и склонять перед ним свою голову, а тех, которые этого не исполняют, повелел исключать из церкви». Представителям церковной власти вменялось далее в обязанность наставлять представителей светской власти, которые должны повиноваться церковным властям, как Богу.

Борьба между папской и императорской властью. Столкновение двух властей в острых и трагических формах произошло в начале XI века между императором Генрихом IV и папой Григорием VII (Гильдебрантом). Спор между ними возник по вопросу о поставлении на церковные должности (т. н. спор об «инвеституре»). Император жаловался, что папа узурпировал право инвеституры и писал германским епископам, что тем самым нарушены мудрые божественные установления, согласно которым существуют в

мире две высшие власти — императорская и папская. Вопрос о соотношении этих властей и о споре императора с папой породил для своего времени огромную политическую литературу. До нас дошло около 100 трактатов и памфлетов, защищающих или оспаривающих интересы той или другой стороны. Большинство их появилось в свет в Германии и Италии. Авторы обыкновенно скрывались под псевдонимом, но ставшие известными имена относятся к духовным лицам. Книгопечатание тогда еще не существовало, трактаты были написаны от руки и ходили в списках, читались в домах, даже на улицах. Читателями были высшие классы, князья, феодальные бароны и духовенство, но авторы рассчитывали иногда на возможность влияния и на низшие классы населения. Названная литература, исходившая из двух противоположных партий, обнаруживает дух исключительной нетерпимости. Не заметно стремление к примирению двух противоположных взглядов на права светской и духовной власти. Каждая партия считает свои воззрения абсолютной истиной и защищает свои мнения всеми возможными средствами.

Попробуем характеризовать те аргументы, которыми пользовались в этом споре обе борющиеся стороны. Император хотел доказать, что существуют в мире две высших власти и ссылаясь на священное писание (Лук., 22, 36-39). Иисус Христос сказал апостолам перед тем, как Его схватили иудейские первосвященники и повели на суд: «кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму (то есть приготовься к странствованию и учительству); а у кого нет, продай одежду и возьми меч» (т. е. приготовься к борьбе). Апостолы отвечали Учителю: «вот здесь два меча». На что Христос ответил: «довольно». На это-то место и ссылаясь император для доказательства мысли, что «по экономии установленной Богом» и не признаваемой папой, существуют две высших власти, а не одна. Аргумент очень опасный, который легко обратить против императорской власти. Ведь мечи были в руках апостолов, т. е. первых представите-

лей церковной власти на земле. И если светская власть хочет держать один из этих мечей, то получить его она может только из рук того, кто является преемником апостолов, т. е. от римского папы. Сам папа Григорий VII не прибег к такой аргументации — для доказательства первенства власти церковной по сравнению с светской, он употребил другой символ, символ двух небесных светил, — солнца, которое светит собственным светом (папа), и луны, которая светит светом отраженным от солнца (император). Символ этот десятки раз повторялся в позднейшей политической литературе средних веков. Но теория двух мечей имела еще больший успех и использована была многими выдающимися теологами феодальной Европы. Так создалась известная средневековая формула: «папа держит оба меча» — формула резюмирующая политическую доктрину западного папозезаризма.

Держатель обоих мечей, папа Григорий VII, формулировал свой взгляд на власть светских владык в известном письме к епископу Меца, Герману: «кто не знает, писал он, что цари и светские владыки происходят от людей, лишенных богобоязненности и действующих по явному наущению князя мира сего, дьявола; они, ослепленные страстями и самонадеянностью, достигли власти над себе равными с помощью гордости, грабежей, предательств, убийств и едва ли не всех других преступлений». Нельзя не видеть в этих словах прямого отражения мысли Августина о «государстве зла», о «государстве тьмы». В словах папы и его действиях теория Августина превратилась в практику, стала идейной силой, определяющей политические отношения в феодальном мире, — «политическим августинизмом».

Документ, известный под именем «Диктата папы», авторство которого приписывается Григорию VII, резюмирует в кратких тезисах всю теорию папозезаризма. Он утверждает в первой своей тезе, что римская церковь основана самим Богом, что она исключительно божественного происхождения. Он

утверждает далее, что единственно римский первосвященник обладает универсальной юрисдикцией, что он один имеет право ставить епископов и низлагать их, что ему одному подобает, согласно требованиям времени, издавать новые законы, что он один имеет право носить знаки императорского достоинства, что все мирские власти должны лобызать его ноги, что ему одному принадлежит право низлагать императора, что никакой собор епископов не может быть созван без его разрешения, что его мнение никто не может оспаривать, но что он один может оспаривать любое мнение, что папа не может быть судим никаким судом.

В приведенных формулах были заложены основные принципы той теории, которая утверждала первенство папской власти. Последующие века, если рассматривать их с точки зрения политических воззрений, а не исторического отношения между светской и духовной властью, внесли мало нового в приведенную нами аргументацию. Во время дальнейших столкновений римских пап с императорской и королевской властью в XIII веке обычно приводились все те же аргументы. В XIII столетии политическое положение римских пап в Европе поднялось на небывалую высоту и римский престол стал действительно повелителем западного мира. Поводы борьбы и ее объект были другие, а аргументация в общих чертах той же самой.

Идеологи светской власти отчасти прибегали для ее оправдания и ее защиты к сходным, чисто теологическим аргументам, отчасти же измышляли соображения другие и более светские. В XII веке сторонниками императорской власти была составлена обширная генеалогия, в которой власть императоров Священной Римской Империи возводилась к Юлию Цезарю. Западные императоры считали себя наследниками Константина Великого, Феодосия, Юстиниана и т. д. Императоры стремились захватить в свои руки Рим, так как существовала пословица, что «кто владеет Римом, тот и император». Владеющий Римом

властвует над обитателями всего мира, над рыбами морскими и птицами небесными, он есть истинный монарх («монократор»). Кто ему не подчиняется, тот еретик. Германский писатель, Отто Фрейзинг, создал целую философию истории для оправдания императорской власти. В мировой истории царства двигались с Востока на Запад. Вселенская власть была сначала в Персии, потом перешла к мидянам, потом к грекам, потом к римлянам и, наконец, к германцам. Германцы являются наиболее благородными и великими наследниками этой власти, находящейся в руках их императоров. Ко всем этим аргументам присоединялись чисто юридические соображения, почерпнутые из римского права. Приводились статьи из римского наследственного права, доказывающие, что императоры получили свою власть сообразно с его нормами. Если эти нормы применялись к простым людям, то неужели их нельзя применять к императорам? И, наконец, использовалась теория договора, которая формулирована была в Кодексе Юстиниана. Любопытно отметить, что к этой теории прибегали и сторонники папской власти для совсем противоположных целей. Доказывая, что светская власть своим источником имеет договор короля с народом, они тем самым хотели опровергнуть божественный характер власти королей. Если в основе царской власти лежит воля народа, то ясно, что она произошла не от божественного установления, и, следовательно, теряет свой божественный ореол.

Приведенные нами различные образцы средневековой политической мысли убеждают нас, что большинство использованных ею аргументов принадлежало к тому, что мы называли «политической теологией». Убедительность ее утратилась в конце Средних веков, в эпоху Возрождения и Реформации. Для понимания явлений государственных и социальных из теологии этой едва ли можно извлечь что-нибудь поучительное, но она не мало дает нам для уяснения того догматического духа, который господствовал над мирозерцанием средневекового человека. Мы

живем в эпоху пробуждения духа догматизма и ортодоксии, только не церковной и религиозной, а лаистической и атеистической. И мы видим, что по способу мышления, по приемам аргументации, по методам воздействия на людей несогласных, между той и другой ортодоксией имеется большое сходство. И там, и здесь господствует стремление закрепить известную сумму принятых на веру истин в виде непререкаемых догм; и там, и здесь царствует дух нетерпимости ко всем, кто этих догм не признает; и там и здесь между отдельными истолкователями догм происходит ожесточенная полемика; и там и здесь несогласных с догмами заставляют каяться, признавать свои ошибки, давать обещания исправиться и т. п. И там и здесь, наконец, практикуются жестокие меры воздействия на несогласных и упорствующих. Мы не занимаемся здесь историческими прогнозами, но невольно приходит на ум, не находимся ли мы в конце мутационного периода новой европейской истории и не стоим ли мы перед «новым средневековьем»?

Г л а в а 5

ЗАРОЖДЕНИЕ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ И НОВЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

К началу XIII века в западных феодальных обществах наметились новые процессы, которые в своем последующем развитии изменили весь уклад старой феодальной жизни. Наблюдается прежде всего рост торговли и промыслов, также как и развитие городов и формирование новой городской жизни. Явления эти сопровождаются образованием нового класса городского населения, — так называемых «горожан» (буржуазии). Города сначала входили в феодальный режим, в качестве вассальных единиц, подчиненных светским или духовным сеньёрам, но с течением времени становились самостоятельными, самоуправляющимися политическими центрами. В го-

родах образовалось своеобразное расслоение населения, деление на богатых и бедных, на городскую плутократию и городской плебс. В городах родились различные организации горожан — цехи, гильдии, корпорации. Между трудовым населением и хозяевами ремесленных предприятий началась внутренняя борьба — первая стачка была во Франции в 1245 году.

С внешне-политической стороны нужно отметить продвижение арабов в Африке, занятие ими Испании и подступ их к границам Франции. Движение арабов на Запад и рост внешней торговли стирали границы, отделявшие феодальный Запад от Востока. Запад оказался обойденным с двух сторон — обстоятельство которое не могло не вызвать отпора западных феодалов, продиктованного прежде всего чувством самосохранения. Выражением этого отпора являются Крестовые походы, которые, кроме своей религиозной цели (борьбы с исламом), преследовали также цели политические (удар по центрам арабской экспансии) и цели экономические (овладение торговыми путями с Востоком). Пребывание крестоносцев в Восточных странах, более богатых и образованных чем тогдашняя Западная Европа, являлось жизненным опытом, оставившим глубокий след на Западном феодальном мире. Арабы принесли на Запад сохранившиеся у них остатки древне-греческой образованности и древне-греческой литературы — и прежде всего сочинения Аристотеля. Знакомство с ними произвело огромное впечатление на Западный мир, где образовались различные течения философской мысли, развилась философская полемика и родились различные философские школы. Если основными центрами средневековой мысли были монастыри, то с конца XII века возникли новые подобные центры, — средневековые университеты, созданные сначала под покровительством церкви, но с течением времени постепенно освободившиеся от ее влияния. Борьба между двумя основными силами феодального мира, между светской и духовной властью, продолжалась, но родились новые понятия и новые формы,

оправдывавшие эту борьбу и ее осмысливавшие. «Политическая теология» ранней феодальной эпохи превратилась в ряд политических доктрин, формулировка которых создавалась под преобладающим влиянием Аристотеля. В 1271 году доминиканский монах, Вильгельм Мербеке, перевел на латинский язык «Политику» Аристотеля, которая стала наиболее влиятельным сочинением на Западе вплоть до конца XVIII века.

Г л а в а 6

ВОЗРОЖДЕНИЕ АРИСТОТЕЛИЗМА. ФОМА АКВИНСКИЙ.

Семь столетий, отделяющих век Фомы Аквинского от нашего времени, не мешают ему быть и ныне наиболее влиятельным философом римско-католического мира. Философию его называют «вечной» (*philosophia perennis*), решившей раз навсегда все основные проблемы, которые ставит человеческая мысль. Фома Аквинский происходил из аристократической итальянской семьи (родился в 1224 году), с юности своей стал монахом Доминиканского ордена, учился в Неаполитанском университете, а потом переехал в Кельн, где изучал схоластическую философию под руководством знаменитого средневекового схоластика, Альберта Большетта, прозванного Альбертом Великим. В течение своей жизни Фома был профессором в Париже, Риме, Болонье, Пизе. Свои богословские и философские взгляды он изложил во многих сочинениях, из которых самые известные называются «Теологической суммой». За свою универсальную ученость был назван «универсальным доктором» (*doctor universalis*). Политические взгляды его в кратких формулировках изложены в неоконченном трактате, носящем имя «О монаршем правлении», а также рассеяны в других его сочинениях.

Основная философская задача Фомы Аквинского сводится к тому, чтобы примирить христианскую

теологию с философией Аристотеля. В старой христианской литературе вера решительно противопоставлялась разуму, что и было выражено в известной формуле: «верую, так как это нелепо» (*credo, quia absurdum*). Фома Аквинский стремился установить между верой и знанием полную гармонию: то, что утверждается верой и дается откровением, учил он, находит полное подтверждение в разуме. Таким путем Фома Аквинский при помощи христианской теологии оправдывал Аристотеля, а Аристотелем доказывал то, чему учит теология. Фома ценил человеческий разум: для него разум в человеке есть то же самое, что Бог в мире, т. е. некое верховное управляющее начало. Это примирение откровения с разумом, отождествляемым с философией Аристотеля, наблюдаем мы и в политических размышлениях Фомы Аквинского, в которых аргументы, взятые из средневековой «политической теологии», соединяются с идеями, почерпнутыми из «Политики» Аристотеля.

В основе политического учения Фомы лежит христианская теза: «нет власти, которая не происходит от Бога». Но эта обычная для средневековой мысли формула дополняется соображениями, существенно ограничивающими ее смысл. В понятии власти Фома различает: 1) власть саму по себе или отвлеченное отношение между властвующими и подвластными, взятые вне связи с их конкретной формой и с их происхождением; 2) конкретный способ установления власти при помощи тех или иных приемов и методов; 3) самую практику властвования. По мнению Фомы, формула «всякая власть происходит от Бога» может относиться только к понятию власти, взятому в первом из названных смыслов. Это значит, что конкретные властные отношения (то есть власть во втором смысле) могут происходить и не от Бога: конкретные формы власти устанавливаются «человеческим правом». То же можно сказать и о реализации власти, которая может достигаться или по доброй воле или по произволу, т. е. быть справедливой или несправедливой. Существуют два вида неспра-

ведливой власти: власть, которая несправедливо добыта, и власть, которой злоупотребляют. Обе последние вида власти Бог только допускает, но никак не благословляет, потому и нельзя сказать, что они происходят от Бога. Теория эта дает возможность сопротивления власти, что никак не вытекает из буквального толкования известных слов апостола, что нет власти не от Бога.

До сих пор Фома Аквинский не отходит, как мы видим, от основных приемов «политической теологии», как она формулировалась в предшествующей средневековой христианской мысли, но в дальнейшем изложении его трактата обнаруживаются черты, которые представляются новыми по сравнению с обычными политическими рассуждениями феодальной эпохи. В «Политическую теологию» Фомы врывается новая струя, навеянная знакомством с древними греко-римскими авторами и в частности с Аристотелем. Государственная власть для Фомы является частью великого божественного властного порядка, установленного в мире и подобного большому государству. В государстве этом должно быть некое руководящее начало, существование которого наблюдается и во всем мире в его целом. Если в этих мыслях можно видеть влияние стоиков и древних христианских писателей, то еще яснее выступает в последующем изложении влияние идей, заимствованных из «Политики» Аристотеля и своеобразно освещенных влиянием той политической среды, в которой жил Фома Аквинский. Государство у него отождествляется с городом, как это делали древние греки (греческий «полис»), что подкреплялось политическим бытом Италии в XIII веке. Италия делилась тогда на ряд незначительных государств, из которых некоторые похожи были на «государства-города» древней Греции, например, Венеция, Флоренция и др. От того латинское слово «цивитас» (государство) у Фомы становится равнозначным понятию «города» (по-латински «урбс»). Городу Фома Аквинский противопоставляет «провинцию», но не в смысле области, при-

мыкающей к городу, а в смысле самостоятельной политической единицы, понятие которой совпадает с нашим понятием живущего на известной территории оседлого народа. Фома знает еще более широкое политическое образование, неизвестное Аристотелю, это — «Империя» или царство.

Государство-город, согласно воззрениям Фомы, само по себе не может быть организацией совершенной, — совершенство ее достигается через его «самодостаточность» (автаркию). Это понятие «самодостаточности», служащее оправданием средневековых экономических воззрений Аквината, целиком заимствовано у Аристотеля. Фома является идеологом так называемого «натурального хозяйства», то есть экономической системы, отрицающей денежный обмен и требующей, чтобы «государство-город» способно было удовлетворять все свои потребности из своих собственных средств. Денежный обмен, особенно крупный, портит нравы, и люди, им занимающиеся, не принадлежат к числу уважаемых и почтенных. Зато Фома высоко ставит профессию мелкого ремесленника и мелкого торговца, добродетелями которых является любовь к порядку в своем деле, бережливая трата своих средств и упорядоченная жизнь в своей семье. Это чисто буржуазный идеал, который можно противопоставить широкой и беспорядочной жизни помещика-феодала.

Следуя Аристотелю, Фома считает, что государство существует «прежде», чем отдельный человек, — в том смысле, что человек всегда есть «часть» общественного целого и что никакая часть не может быть совершенной, если она обособлена от целого, к которому принадлежит. Благо целого важнее, чем благо его части и самое существо части определяется природой целого. Согласно Аристотелю Фома считает человека существом общественным и политическим. На общественную жизнь человека наталкивает разделение труда и кроме того разумная его природа. Она побуждает людей к соединению в общества, так как люди, в противоположность жи-

вотным, лишены данных им природой средств защиты и поддержания жизни. Природа не обеспечила человеку ни средств питания, ни одежды, ни достаточной силы для того, чтобы сопротивляться в случае нападения. Зато она наделила его разумом, помогающим ему бороться за существование. Человек неспособен делать это изолированно, не вступая в общение с себе подобными. Обществу человек обязан большей частью того, что он имеет. Не приводит ли это Фому Аквинского к коллективизму? Существует одно понятие, которое решительно отделяет его социальную философию от коллективистических тенденций, — это понятие личности. Для Фомы Аквината личность человеческая не есть простой пункт скрещения социальных сил, — личность есть некое самостоятельное индивидуальное существо, индивидуальная субстанция, самостоятельное лицо, («персона»). Мир состоит из таких индивидуальных субстанций разного порядка и разных степеней (ангелов, людей и т. п.). Человек, как наделенное разумом существо, не стоит на низшей ступени такой лестницы индивидуальных существ. Из всех частей мира наиболее благородными являются существа, наделенные разумом, так как разум этот более всего соответствует самой божественной природе. Это учение об «индивидуальной субстанции» было выдвинуто приверженцами Фомы Аквинского против арабских Аристотеликов, сторонников учения об «общем духе», в котором целиком растворена отдельная человеческая личность. Фома Аквинский был одним из тех средневековых мыслителей, у которых резче, чем у самого Аристотеля, формулируется идея личности, как самостоятельной величины, не сводимой без остатка к социальным условиям и не растворимой в коллективе.

Мы видим, что истины, сформулированные Фомой, частью принадлежат к понятной среднему человеку, «популярной социологии», — и это обеспечивало им успех у людей, не слишком мудрствующих и не склонных к чрезвычайной изощренности мысли. Та-

ков вообще фомизм, как философия здравого человеческого смысла. Другая сторона мыслей Фомы Аквинского несет заметную печать времени, в которой жил знаменитый католический богослов и отражает условия окружающие его жизнь.

Зависимость Фомы Аквинского от средневекового мышления более всего ощущается в его защите монархии, что является основной темой в его трактате о «Монаршем правлении». Было бы ошибочно думать, что знаменитый богослов имел в виду защищать монархию, как наилучшую форму государственного устройства. Наилучшей формой он считал смешанный образ правления, как о нем учили древние классические авторы (см. выше). Эта государственная форма, говорит он, соответствует божественным законам: ее установил Моисей для древних евреев (см. выше). Чистая монархия легко переходит в тиранию, если она не ограничена такими учреждениями, которые способны умерять монархическую власть. Свержение тирании есть вещь опасная и может привести к тяжелому расстройству всего государственного порядка. Тем не менее Фома Аквинский не отрицает права народа на свержение тиранов, и у него можно нащупать ту идею тираноборства, которая была популярна в позднейшей политической литературе, как у католиков, так и у протестантских авторов. Фома открыто говорит о праве народа выбирать монархов и упоминает о договорах, которые связывают монарха с народом. В то же время он говорит и о праве некоторого другого высшего авторитета поставлять отдельных лиц в монархи с целью, чтобы они способствовали благосостоянию народа. Защита монархии у Фомы по общему своему смыслу есть защита единовластия вообще, а не светского монарха в частности. Всякое правительство, говорит он, стремится к осуществлению известных целей, которые ставят перед собой люди. Если бы наивысшей целью человеческой жизни было физическое здоровье, то правителями в государстве должны были бы быть врачи. Если такой целью было бы увеличение ма-

териального благополучия, то правителями были бы экономисты. Но наивысшей целью людей является исполнение божественной воли, следовательно, верховными правителями должны быть те, которые могут способствовать осуществлению этой цели. А так как осуществление ее может выполнять тот, кто является и человеком и Богом, то он и должен быть признан носителем верховной власти. Однако Богочеловека в настоящее время нет на земле, следовательно, верховная власть должна принадлежать его заместителю, наследнику апостола Петра. Ему должны покориться все христианские народы так, как бы они покорялись самому Богу.

Политический трактат Фомы Аквинского «О монаршем правлении» не был как известно закончен его автором. Последние главы трактата, как они до нас дошли, принадлежат, по всем вероятностям, некоему Птоломею из Лукки. Это был средневековый писатель-начетчик, не обладавший большим образованием и отчетливостью мысли. Читая эту последнюю часть, мы погружаемся в «невероятный хаос, состоящий из философских идей, канонических текстов, юридических глосс, библейских аллегорий и легенд, разбавленных популярным благочестием». Если мы возьмем других, более интересных представителей тех мыслей, которые развивал Фома Аквинский, то наиболее значительные из них были сторонниками верховенства папской власти. Совершенным обществом считали они «тело Христово», церковь, как некий высший мистический организм, включающий в себя другие низшие организмы, и в том числе государство. Они ссылались при этом на учение о божественной иерархии (Дионисия Ареопагита), по которому низшие виды бытия последовательно возвышаются к средним и высшим. Государство входит в эту божественную иерархию, как член, подчиненный церкви.

Остается сказать несколько слов о теории закона Фомы Аквинского. Он определяет закон как правило людского поведения, которое побуждает всякого че-

ловека на определенные действия или отвращает от этих действий. Фома различает следующие виды закона: 1) Вечный божественный закон, который установлен высшим существом для управления миром, как великим государством; 2) Природный закон (*lex naturalis*). Он есть отражение божественного закона в человеческом разуме. Все существа имеют в себе такое отражение, но в различных видах. В людях он отражается более глубоко и ясно, чем в других существах, и потому человек связан с законом не внешне, а внутренне. Природный закон общ всем людям и неизменен, однако, в исключительных случаях, отдельные племена и народы могут быть изъяты из подчинения этому закону вследствие своей испорченности и дурных обычаев; 3) Последний вид закона, есть закон человеческий. Человеческие законы устанавливаются людьми потому, что им нужна специальная дисциплина, которой они должны подчиняться сверх подчинения природному закону. Всякий человеческий закон в конце концов проистекает от природного закона и выводится из него или при помощи разума, или путем наблюдения отдельных конкретных случаев и их обобщения в общие правила.

Г л а в а 7

МАРСИЛИЙ ПАДУАНСКИЙ

«Марсилий, гражданин города Падуи, плебейского происхождения, — знаток философии», — говорит о нем один его современник. Жизнь его, о которой мы очень мало знаем (род. около 1270 г.), была богата приключениями. Он учился медицине и праву, был католическим священником, участвовал в военном походе против Рима, был профессором и некоторое время ректором Парижского университета. Спасаясь от преследований за еретический образ мыслей, он перебежал из Франции в Баварию, к

Баварскому королю Людвигу IV, непримиримому противнику Рима. Он состоял при нем придворным врачом и придворным публицистом. Известность доставила ему его книга «Защитник мира». Тема книги выросла из феодального общества, в котором война была обычным явлением, а мир — горячим желанием многих людей. Папа Климент VI говорил, что он никогда не читал книги, которая содержала бы больше еретических мыслей, чем книга Марсилия.

Подобно другим средневековым писателям того времени, о которых мы говорили, Марсилий находился под огромным влиянием Аристотеля. Один из позднейших писателей, живший в эпоху Возрождения, сказал о Марсилии, что он был больше аристотеликом, чем христианином. К Аристотелю был он проникнут величайшим уважением, что видно из эпитетов, которыми он Аристотеля наделяет — удивительный философ, превосходнейший среди всех других философов, знаменитый, славный, божественный, оракул языческой философии. В то же время Марсилий не избегает цитировать в подтверждение своих мыслей христианские священные книги, в особенности Новый Завет. Сами поставленные им вопросы обнаруживают его погруженность в проблематику феодальной эпохи и неспособность освободиться от схоластических приемов мысли с их пристрастием к формальным определениям и к бессодержательной казуистике. Главный пафос книги обнаруживается в резких нападках на римско-католическую церковь и на папский престол, для обличения политики которого Марсилий не жалеет слов. Тем более удивительно, что в дебрях схоластики мы встречаем вдруг проблески мыслей, опережающих эпоху, к которой Марсилий принадлежал, и формулирующих идеи, ставшие популярными в позднейший период великих буржуазных революций.

Мы видели, что Фома Аквинский стремился примирить веру со знанием, теологию с философией. У Марсилия мы видим решительный их разрыв. То, что

дано божественным откровением, по его мнению, не может быть доказано разумом. Марсилий близок к тем средневековым схоластикам, которые учили о «двух истинах» — учение, осужденное сторонниками Фомы Аквинского, но открывающее путь к освобождению философии от власти теологии. Марсилий учит, что перед человеком стоят две различные задачи: с одной стороны, стремиться к счастливой жизни на земле, с другой — не упускать из вида будущей жизни после смерти. Решение последней задачи не может быть достигнуто силами научных доказательств, тогда как первая из названных задач давно уже решалась многими славными философами. В силу сказанного, вопросы, касающиеся церковной власти, не могут быть предметом рационального знания. У Марсилия мы ясно видим пробуждение нового научного духа, корни которого заложены в мышлении классической древности. Кроме чисто схоластического стремления к доказательству путем дедукции и силлогизма, мы открываем у него стремление к исследованию действительных фактов и к их обобщению. Врач по образованию, он хочет опереться на науки о природе («scientia naturarium»), как на образец точного знания.

Защиту мира, предпринятую в его книге, Марсилий хочет обосновать на аргументах, заимствованных из естествознания его эпохи. Мир, говорит он, то же самое, что здоровье физического организма. Здоровье есть правильное соотношение частей организма, делающее возможным правильное отправление органических функций. Подобно этому и государственное здоровье и государственный мир — правильное строение общественного целого, которое обуславливает возможность того, что всякая часть организма исполняет задачи, продиктованные разумом и соответствующие строению государственного тела. Где нет благоприятных условий для правильного функционирования частей государственного организма, там мы имеем дело с болезнью. Мы видели, что сравнение государства с организмом имело свою продолжитель-

ную историю (см. выше). У Марсилия эти сравнения приобретают натуралистический смысл, что свидетельствует о зарождении совсем нового духа в области средневекового политического мышления.

Определение государства Марсилий заимствует у Аристотеля: государство есть совершенное общество, способное к самодостаточному существованию, возникшее из потребности просто жить, но существующее для прекрасной жизни. Марсилий отвергает учение о божественном происхождении государственной власти. Библейский рассказ об установлении общественного порядка у евреев самим Богом через посредство Моисея Марсилий считает продуктом веры, не доказуемым разумом. Государство есть с одной стороны результат естественного развития общественной жизни, с другой — изобретение человеческого разума. Взгляд на государство, как на простое расширение семьи, Марсилий решительно отвергает. Если на заре общественного развития отцы семейств обладали правом помилования и наказания в случае семейных неурядиц, то права этого уже не существовало в том виде человеческих обществ, который Аристотелем называется «селением». В селении общественная власть старейшин опиралась уже не на право отца семейства, но на нормы, вытекающие из разума и на законы естественной справедливости, диктуемые социальной группой. Человек по природе своей склонен к общественной жизни, так как в изолированном состоянии он немощен и слаб. Человеческий организм состоит из различных материй, которые легко подвержены порче; кроме того, человек рождается безоружным и для борьбы за жизнь ему нужны знания и орудия борьбы, что он не может добыть, живя вне общества. Мы видим, что в вопросе о происхождении государства Марсилий близок к Аристотелю, которого он толкует своеобразно, дополняя взглядами, почерпнутыми из других классических источников, в частности из той эпикурейской теории, о которой мы уже говорили выше. В первоначальном человеческом обществе с ростом населения —

говорит он — развились распри, которые, в силу отсутствия норм, регулирующих общественную жизнь, довели до войны всех против всех и до полного разложения общественной жизни. Так родилась потребность в установлении норм справедливости и в выдвижении людей, способных эти нормы проводить в жизнь. Стражи справедливости призваны к обузданию при помощи принуждения деструктивных сил в первобытном обществе и к установлению в нем управляющего начала. Мы видим у Марсилия смешение двух противоположных теорий, которые мы наблюдали в нерасчлененном состоянии у Цицерона: учения о первобытном обществе, как состоянии общежительном и мирном, и учения о нем, как о состоянии всеобщей борьбы.

Основная проблема учения о государстве сводится для Марсилия к нахождению той государственной «части», в которой сконцентрирована власть, в силу чего власть эта собирает в себе движущую силу всей государственной жизни. Марсилиий не применяет к ней понятия «суверенитета», но называет ее просто «главной частью» («*pars principans*» или «*judicialia*») государства или просто «принципатом». По способу организации этой «части» формулируется классификация различных форм государственного устройства, следуя учению о них Аристотеля. Однако, в классификацию Аристотеля вносится и некоторый новый мотив, — именно, выделение принципа народной воли («*voluntas civium*», «*voluntas subditorum*»), как основы всех правильных форм государственного устройства. У Аристотеля принципом, определяющим правильность государственного устройства, было стремление к общему благу. Марсилиий не отрицает этого принципа, но не делает его единственным и главным. Для него правильной монархией, правильной аристократией, правильной республикой является такая государственная форма, которая ограничена или умерена народной волей, в силу чего он предпочитает говорить не о правильных, но об умеренных формах государственного устрой-

ства (“*moderatus principatus*”). Неправильность государственных форм определяется тем, что они против народной воли. Таким образом на народной воле может быть основана и правильная монархия, и правильная аристократия, и правильная республика (как ее понимал Аристотель, см. выше). Вопрос о формах государственного устройства приобретает у Марсилия новый смысл: он превращается в вопрос об организации правительственной власти в государстве, которая может исполняться одним человеком (монархом), коллегией лиц или, наконец, всем народом.

Марсилий, первый из известных нам политических мыслителей, установил принципиальное различие между высшей законодательной властью (“*legislator*”, “*legum inventor*”) и властью правительственной исполнительной. Законодательная власть всегда принадлежит народу; ничто не может быть в государстве выше народа, народ устанавливает форму правления, решает должна ли она быть монархической, аристократической или республиканской (в смысле Аристотеля, см. выше). «Экзекутива» всегда ниже законодательной власти, устанавливающей форму правление в государстве. Вопрос о форме правления — далеко не главный, и потому Марсилий не входит в рассмотрение, какая из этих форм является наилучшей. Нужно иметь в виду, говорит он, что различным человеческим обществам соответствуют, согласно с местными и временными условиями, различные формы государственного устройства. Человеческие общества имеют такие же особенности и отличия, как и каждый индивидуальный человек. Но во всяком случае существует одно основное правило: избранная верховная власть всегда лучше, чем неизбранная; она соответствует правильным формам государственного устройства и не имеет место в неправильных.

При помощи какого органа может выявляться народная воля, по учению Марсилия? Является ли таким органом совокупность всех граждан (*civium*

universitas), или же их «наиболее влиятельная часть, взятая чисто в количественном смысле», то есть принцип большинства? По мнению Марсилия, так как граждане, взятые в их совокупности, наделены здравым разумом и имеют направленную к благим целям волю, то они способны устанавливать наилучшие законы. Гражданами нужно считать всех тех, которые имеют право участвовать в народных собраниях и занимать государственные должности. Из граждан исключаются несовершеннолетние, рабы, иностранцы и женщины. Всякий гражданин должен выражать свое мнение вполне независимо и голосовать законы так, как будто бы они были установлены каждым для самого себя. Формулировка этой мысли поразительно напоминает известную формулу Руссо: «найти такую форму ассоциации, в которой каждый, объединяясь со всеми, подчинялся бы только самому себе». В связи с этим находится сформулированное Марсилием понятие «общей воли» (“*anima universitatis civium*”) отличной от суммы индивидуальных волей (“*volonté de tous*” Руссо) — идея, ставшая основным принципом в «Общественном Договоре» Руссо.

Так как народ в своей совокупности не способен вырабатывать тексты законов, то Марсилиус считает полезным поручить это специалистам, которые должны подготовить эти тексты и представить их на рассмотрение общему собранию граждан. Вместо общего собрания всех граждан могут быть избраны особые народные представители, которым следует предоставить те же права, как и общему собранию. В выработке законов может участвовать и глава государства, который должен выступать в законодательном процессе, как особая инстанция, примиряющая и сглаживающая противные мнения, могущие возникнуть в законодательной деятельности.

Для Марсилия акт установления формы правления не есть «договор о подчинении» или об «отказе от всех своих прав» со стороны народа, как это было сформулировано в Кодексе Юстиниана и из него перешло в различные европейские политические док-

трины. Это есть договор о вручении правительственной власти известному органу, единоличному или коллективному. У Марсилия находим мы следы различения этого последнего договора от более первоначального соглашения людей об образовании государства — другими словами, того, что Руссо называл “*contrat social*” — или «пакт об образовании ассоциации». Марсилий предвосхитил идею, ставшую основой позднейшей договорной теории государства, — именно, различение разного рода договоров (договор о подчинении, договор между народом и главой правительственной власти, договор об объединении или об основании общественной организации).

Отметим и еще некоторые идеи, впервые сформулированные Марсилием Падуанским. 1) В трактате его мы находим ясно сформулированную мысль о государственном суверенитете, — т. е. то понятие, которое классически установлено было позднее Жаном Бодэном и стало общеупотребительным в европейской теории государства до наших дней. Это должны признать даже авторы, которые не являются большими поклонниками трактата Марсилия «Защитник мира». 2) Марсилий Падуанский один из первых сформулировал мысль о государстве, как особом юридическом лице, то есть о таком коллективе, права которого не слагаются из прав граждан и превосходят их. Понятие это стало основным в позднейшей европейской юридической теории государства. 3) И, наконец, в основном средневековом вопросе об отношении государства и церкви Марсилий Падуанский оказался также несомненным новатором: он смотрит на присвоение папами верховной власти, как на простую узурпацию; он не верит в происхождение ее от апостола Петра, стремится подчинить епископскую власть церковному собору и превратить церковную власть в простую должность в государстве. Эти идеи делают из него предвозвестника эпохи Реформации в Европе. Сочинение Марсилия было переведено на многие европейские языки и очень ценилось в реформатских кругах вплоть до XVIII века.

Ч А С Т Ь П Я Т А Я

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ БУРЖУАЗНО-КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ (ПЕРИОД ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ)

Г л а в а 1.

КУЛЬТУРНЫЕ, ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ.

Во второй половине XV века Европейская история входит в новую мутационную эпоху. Пробуждается дух предприимчивости, толкающий к новым изобретениям и открытиям. Изобретение книгопечатания в XV веке, открытие Америки в том же столетии, путешествие в Новый свет Америго Веспучи, изобретение огнестрельного оружия, примененного впервые англичанами в 1364 году, рост городов и развитие торговли и промыслов — все это меняет общий уклад старой феодальной жизни. Создаются новые производительные силы и новые классовые отношения. Европа вступает в эпоху социальных и политических революций, которые колеблют все основы политической системы феодализма. Повсеместно в Европе начинаются восстания крепостных крестьян против светских и духовных сеньоров. Колеблется духовный авторитет римско-католической церкви, и изменение ее руководящего положения в феодальном обществе, так же как реформа ее догматов становится настоящим вопросом дня. Социальная и политическая борьба идут рука об руку и являются двумя неразрывными сторонами одного и того же революционного процесса. Раннее реформационное движение в Англии, связанное с именем Виклифа (род. около 1320 г.) и его последователей (Лоллардов) сопровождалось крестьянскими войнами, извест-

ными в истории под названием восстания Уатта Тейлора. Чешский религиозный реформатор, Иоганн Гус (род. в 1369 г.), ученик Виклифа, был сожжен в 1415 году, как еретик, по постановлению Констанцкого церковного собора. В 1420 г. началось движение богемских реформаторов-гуситов, перешедшее в огромное восстание, поднявшееся сначала в городах, а потом охватившее все сельское население Богемии. Оно продолжалось свыше 10 лет и привело к разорению и гибели Богемского королевства. Сходные события произошли и в Германии, несмотря на то, что религиозный вождь немецких протестантов, Мартин Лютер (род. 1483 г.), противодействовал вождям немецких религиозных войн. Современниками Лютера были Кальвин и Цвингли (первый род. в 1509, второй в 1484 гг) в Швейцарии, охваченной также восстаниями крестьян и горожан. Кальвинизм был перенесен из Швейцарии во Францию, где начались кровопролитные войны между католиками, поддерживаемыми феодальным дворянством, и протестантами, сторонники которых были преимущественно горожане. Французские историки насчитывают восемь религиозных войн, продолжавшихся с перерывами 36 лет и завершившимися Нантским эдиктом Генриха IV (1598), обеспечившим кальвинистам свободу в исповедании их веры и исполнении их культа.

Все эти социальные и политические потрясения сопровождались необыкновенным подъемом духовных сил, наблюдаемым во всех европейских государствах — в науке, философии, литературе и искусстве. Европа вступила в эпоху «Возрождения наук и искусств», — того «возрождения», которое с его духовной стороны происходило под влиянием вновь оживших в сознании средневекового человека образцов духовного творчества греко-римской культуры. Под их влиянием рождается новый европейский человек, характер которого можно лучше всего узнать на примере известного итальянского писателя эпохи Возрождения, Макиавелли.

Глава 2

МАКИАВЕЛЛИ.

(1469-1527)

Жизнь и деятельность. Макиавелли происходил из старой итальянской семьи, принадлежащей к буржуазному классу. Он вырос во время правления тирана Лаврентия Медичи, по прозвищу Великолепного. Правление его было тиранией буржуазной — тиранией богачей и банкиров, ставших вследствие своего богатства владыками в Флорентийской республике. Такая тирания избегает явного беззакония, оказывает внешнее уважение республиканским учреждениям и любит заигрывать с плебсом, как это делали и древние тираны в Греции. Покровительство искусствам и наукам сопровождается в таком режиме жестокостью в приемах властвования, широко раскинувшим свои сети шпионажем, фаворитизмом и произволом в пользовании государственными финансами, — в то же время сопровождается внешней любезностью и галантностью манер, которыми отличался сам Лаврентий Великолепный и его двор.

Юрист по образованию, Макиавелли воспитан был на чтении классической римской и греческой литературы, под исключительным влиянием которой создалась его политическая доктрина. Он жил в век пробуждения горячего интереса к философии, — в век, когда Аристотель господствовал в европейской мысли и когда западно-европейский человек впервые открыл Платона. Но сам Макиавелли не любил философии. Его позитивный ум был более всего родственен Аристотелю, но без метафизики и без наследия, полученного от Платона.

Совершенно поразительно в этом человеке было пробуждение светского духа, освободившегося от влияний окружавшей его средневековой среды. Папа и император во время Макиавелли еще не были отвле-

ченными фигурами, напоминавшими о давнем прошлом. Макиавелли в своих сочинениях совершенно свободен от всех проблем, возникавших из борьбы папы с императором. Проблемы светской и духовной власти, государства Божьего, монархии «Божьей милостью», все споры о существовании Божества, занимавшие христиан — все это стоит вне интересов знаменитого флорентийского секретаря. Макиавелли не любит духовенства и феодальный мир, он предчувствует реформацию, которая нанесет удар римскому престолу. Он весь погружен в античную древность. По внутреннему настроению своему — он чистый язычник, впитавший в себя все идеи древней греко-римской культуры.

Философия. Макиавелли не был философом, но произведения его обнаруживают большую начитанность в древней философской литературе и знакомство с основными системами античной философской мысли. Отдельные отголоски проблем, поставленных древними философами, слышатся в его сочинениях, посвященных размышлениям на чисто политические темы. Невольно вспоминаем мы Гераклита, когда читаем у знаменитого флорентийского секретаря, что «среди смертных нет ничего постоянного, вещи не могут оставаться без изменений», они находятся или в состоянии подъема или в состоянии падения; что «вещи этого мира никогда не имеют отдыха, никогда не могут остановить свое движение, и только им удастся достигнуть высшего состояния своего совершенства, как они прекращают движение вверх и им приходится по необходимости опускаться вниз». В стихах воспекает он этот постоянный поток окружающих нас вещей: «Посмотри на звезды, на небо, Небо видим мы то мрачным, то ясным и светлым — и ни одна земная вещь не остается долгое время в том состоянии, в котором она была раньше. Отсюда родится война и мир, отсюда ненависть среди тех, которые живут вместе за одними стенами и за одним рвом».

Гераклит учил о взаимной связанности добра и зла в окружающем нас мире; добро мыслимо, как противоположность злу; исчезнет зло, отнимется смысл для существования добра. «Нет ничего, — читаем мы у Макиавелли, — что вполне совершенно и не имеет никакой теневой стороны». Такое мирозерцание не располагает к оптимизму и к созданию светлых утопий. Флорентийский секретарь принадлежит к числу явно выраженных антиутопистов в истории политической мысли, Его нельзя считать, однако, крайним гераклитиком, который думал бы, что в мире, где все течет и все изменяется, нет вообще ничего постоянного. Напротив, в произведениях Макиавелли наблюдаем мы присутствие некоторой натуралистической струи, выражением которой является вера в существование постоянных законов и постоянных отношений в мире, который никогда не останавливает своего движения. «Рассматривая, как происходит течение событий, я думаю, говорит Макиавелли, что мир, как целое, всегда оставался тем же самым и что в нем всегда присутствовало одно и то же количество добра и зла. Я считаю только, что это добро и зло переходило из одной страны в другую, как это мы видим при наблюдении древних государств, где изменения нравов делало их различными друг от друга, тогда как мир в целом оставался неизменным. Единственное отличие в том, что количество добра, которое сначала было уделено ассирийцам, потом было перенесено в Мидию, затем к персам, отсюда оно перешло в Италию и в Рим. И если, после падения Римской Империи, из развалин ее не возникло никакого продолжительного существующего государства, сумевшего собрать все добродетели как бы в одну связку, то это произошло от деления добра между целой массой разных народов». Читая приведенные строки невольно вспоминаешь, что новейшие физики говорят о законе сохранения энергии в мире: количество энергии есть величина постоянная, но конкретные ее виды по

разному могут распределяться, увеличивая интенсивность свою в одних точках и уменьшая в других. Макиавелли не раз повторяет свою мысль о существовании постоянных отношений в мире. «Мир, говорит он, был всегда одинаково населен людьми, которые всегда обладали одними и теми же страстями». «Наблюдая события, происходящие в настоящем и происходившие в прошедшем, мы легко замечаем, что во всех государствах и у всех народов существовали одни и те же желания и те же самые чувства». «Мне кажется, что время всегда возвращается и мы всегда остаемся теми же самими». Если бы те же самые люди вернулись однажды на землю, как возвращаются одни и те же события, то не прошло бы ста лет, как мы стали бы жить снова вместе и совершать те же дела, которые совершаем сейчас» («Clizia», театральная пьеса Макиавелли, Пролог).

Изложенное мировоззрение Макиавелли обосновывает тот метод, которым он пользуется в своих политических сочинениях. Метод этот — чисто эмпирический и заимствован у Аристотеля, но обоснование его оригинально и, пожалуй, идет дальше Аристотелевой «Политики». Не составляет никакой трудности, говорит флорентийский секретарь, путем тщательного изучения событий прошлого дойти до предвидения того, что произойдет в каждом государстве в будущем и таким образом дойти до познания тех средств, которые древние применяли для достижения известных целей; или, если таких средств не было, то изобрести их самим, руководствуясь сходством наблюдаемых исторических процессов. Здесь формулирована та мысль, которая составляет существо позднейшего европейского научного позитивизма: «знать, это предвидеть». Макиавелли — эмпирик и реалист. Он не хочет сочинять политических утопий, задача его — познать то, что было и что есть, чтобы извлечь из прошлых опытов руководящие указания для нашего поведения в настоящем и в будущем. До настоящего времени многие считают

что изложенные мысли его политических трактатов являются «настоящей наукой». Для беспристрастной оценки нужно прибавить: «наукой», основанной на наблюдении очень ограниченного исторического материала и слишком односторонне направленной на задачи своеобразно понимаемой практической политики, что мешает этой «науке» дойти до истинно объективных выводов.

То «вечное движение», которое для Макиавелли составляет сущность мира, и то «постоянство», которое наблюдается в таком движении, — другими словами, столкновение тенденций противоположных и друг друга уничтожающих — приводит Макиавелли в конце концов к теории исторического круговорота, о котором нам пришлось говорить в предшествующем изложении. Здесь флорентийский секретарь находится целиком в объятиях античной философии истории. Ему совершенно чужда теория прямолинейного прогресса, своеобразная и первоначальная формулировка которой дана была Августином и которая своего расцвета достигла в конце XVIII и в XIX веке. Постоянство в вечном изменении мыслимо, как повторяющееся возвращение одного и то же. В таком случае мир действительно и движется и стоит. «В изменениях, которые претерпевают отдельные страны, по большей части случается, что они переходят от порядка к беспорядку и потом снова идут от беспорядка к порядку»... «Когда они в процессе упадка доходят до последней ступени своего падения и не в состоянии спуститься еще ниже, по необходимости они начинают идти к своему возвышению. Таким образом постоянно происходит нисхождение от добра к злу и восхождение от зла к добру. Положительные энергии порождают покой, покой питает праздность, праздность ведет к беспорядку и беспорядок кончается разрушением. Подобным образом, «из руин родится порядок, из порядка — положительная энергия, из нее — слава и благополучие»,

Происхождение государства и учение о формах государственного устройства. В сочинениях Макиавелли мы не находим никакого влияния со стороны той «политической теологии», характеристика которой дана нами в предыдущем отделе нашей книги. Воззрение на божественное происхождение власти оставлено, средневековые писатели совсем не цитируются, вопрос об отношении государства к церкви и с ним средневековой дуализм светской и духовной власти выключен из числа проблем, интересующих знаменитого флорентийского секретаря. Хотя сам Макиавелли и был юристом, но у него нет следов влияния со стороны итальянских легистов, учивших, как мы видели (ср. выше), о договорном происхождении государства. Оттого едва ли правильно предполагать, будто бы для Макиавелли всякий государственный порядок покоится на молчаливом договоре. Если уже говорить о влиянии античных авторов на взгляды флорентийского секретаря о происхождении государства, то нужно отметить несомненное сходство этих взглядов с той древней литературной традицией, которая ведет свое начало от софиста Протагора и получает дальнейшее развитие у эпикурейцев. Согласно названной традиции, государство родилось из потребности в защите от бедствий первобытной жизни. Основателями первых государств были выдающиеся люди, обладающие силой и мужеством, внушающие уважение и требующие повиновения. Понятия добра, честности и справедливости не прирождены людям, но изобретены ими. Как только люди их приобрели, они приступили к избранию вождей, из людей мудрых и справедливых. Наследственные потомки таких вождей не подражали своим отцам, предались роскоши, изнеженности и чувственным удовольствиям. Так происходит тирания, ведущая к восстаниям и заговорам. Учение о происхождении общественной жизни из потребности к самосохранению, отсутствие идеи естественного права, учение об изобретении первых нравственных и пра-

вовых понятий, роль выдающихся людей в усовершенствовании первобытной жизни — все это уже знакомые нам мотивы одного из направлений древней общественной мысли, которые едва ли можно признать последовательно демократическим.

Выделение идеи вождя дает себя знать и в учении Макиавелли о различных формах государственного устройства и о переходе одной формы в другую. Когда люди усвоили первые понятия о справедливости и праве, говорит Макиавелли, перед ними стал вопрос о выборе «принцепса». Когда наследники первого принцепса разложились и развратились, когда возникла тирания, люди, под давлением необходимости или по совету некоего мудрого и добродетельного человека, вернулись опять к учреждению единоличной власти людей выдающихся и сильных. Главным двигателем исторических событий становится таким образом выдающийся человек, роль которого у Макиавелли более выделена, чем это было в древних источниках, послуживших образцом для идей самого флорентийского секретаря.

Учение Макиавелли о разных формах государственного устройства буквально повторяет тот трафарет, который нам известен из древности (формы правильные — монархия, аристократия, демократия; формы искаженные — тирания, олигархия, народное правление, как диктатура плебса). Новой является мысль, что все правильные формы неустойчивы и непродолжительны. Этим и объясняется появление выдающегося человека, который, как Ликург в Спарте, изобретает смешанную форму государственного устройства, сочетающую в себе принципат с аристократическим и демократическим началом. Макиавелли, следуя Полибию и Цицерону, считает, что подобная форма была осуществлена в Риме и что ее можно считать совершенной.

Понимание тесной связи отдельных государственных форм с той социальной базой, на которой они

возникли, является большой заслугой знаменитого флорентийца. Монархия, по его мнению, никогда не может опираться на власть только одного человека. Кто хочет учредить монархию там, где царствует полное равенство, может сделать это, только организовав особый правящий слой, то есть подняв на высокий уровень целый ряд притязательных людей, наделив их землями, замками и богатством. Только опираясь на них, монарх может держать свою власть над народом, который будет жить под ярмом и удерживаться силой. Монархия, следовательно, связана с земельной аристократией, тогда как республика имеет своей основой город и класс горожан. Феодалная знать является врагом всякого политического порядка, и, если он возможен при ее господстве, то только в монархических формах. Только абсолютная власть монарха может быть тормозом преувеличенных притязаний феодалной аристократии. Макиавелли презирал этот класс и считал его источником всех политических зол. «Благородными («жантиль-ом») называют тех людей, — говорит он, — которые в бездельи и роскоши живут с доходов от своих имений, не думая о культуре и не пытаясь заняться какой-либо профессией. Подобные субъекты являются опасным элементом во всех государствах. Самыми опасными из них являются те, которые, ко всему прочему имеют замки и вассалов, которыми они командуют». Макиавелли очень правильно определял социальную структуру итальянских республик его времени. В них есть два основных класса, это — знать («жантильомы») и буржуазия («пополани»). Подобной классовой структурой обладал и древний Рим, который, как мы видели, Макиавелли считал образцом хорошего государственного устройства. Борьба между двумя названными классами в Риме, — говорит Макиавелли, — столкновение «народа» и «знати», было положительным явлением, из которого возникли свободные учреждения Римской республики.

Политический идеал Макиавелли. Один из основных вопросов, поставленных в огромной литературе, посвященной Макиавелли, был вопрос, является ли знаменитый флорентийский секретарь монархистом или республиканцем? Вопрос этот поставлен не верно. Флорентийский секретарь не был ни тем, ни другим, для него, как мы сказали, совершенной формой государственного устройства была форма смешанная т. е. монархия, которая сохраняла в себе некоторые республиканско-демократические черты, или народно-аристократическая республика во главе с единоличной властью принцепса. Воплощением первой из них он считал современную ему Францию — государство, как говорит Макиавелли — которое признает обязанность короля подчиняться большому количеству законов, обеспечивающих условия безопасного существования граждан, и считаться с волей парламента (разумеется законо-совещательного), который приводит эти законы в действие, как только нужно выступить против притязаний аристократии или эксцессов, проистекающих из королевской власти. «В этом королевстве, говорит Макиавелли, законы имеют большую силу, чем в любом другом государстве, существовавшем до наших дней». Французские парламенты, в особенности парижский, являются хранителями этих законов. Идеализируя таким образом французскую сословную монархию XV-XVI века, Макиавелли выказывает себя в то же время большим поклонником Рима, — не только республиканского, но и императорского. На какую высоту, говорит он, поднял Рим своих императоров, почитающих законы и заслуживших наименование превосходных государей. Тит, Нерва, Троян, Адриан, Антонин и Марк Аврелий не нуждались ни в преторьянцах, ни в множестве легионов для своей защиты, так как их образ жизни, восторженная преданность народа и любовь Сената были им лучшей крепостной стеной.

«Что можем мы наблюдать в государстве под властью совершенного принцепса? Монарха, живу-

щего в безопасности среди мирных граждан, спокойную жизнь вокруг, управляемую справедливостью; Сенат в ореоле своего авторитета, должностных лиц, окруженных почетом, граждан, наслаждающихся своим богатством, почитаемую всеми знать и всеми ценимую добродетель. Везде благополучие, везде мир... Мы видим тот золотой век, где каждый может выражать и защищать без боязни свои мнения».

Даже такой скептический ум, каким был Макиавелли, способен был рисовать утопии, в которых скрыты были все отрицательные и мрачные черты действительной истории того народа, жизнь которого терзали войны, восстания, классовая борьба, религиозные гонения, словом все то, за что бичевал Рим римский гражданин и христианский епископ, Августин.

Если поставить вопрос, что же было более по душе Макиавелли, смешанная государственная форма в виде монархии или в виде республики? — то ответ на такой вопрос не представляет больших затруднений. Родиной Макиавелли была флорентийская республика, которую он вовсе не хотел видеть подчиненной какому-нибудь королю или императору. Республика эта не управлялась всем народом, не была «демократической» в современном смысле этого слова. Правящим слоем в ней были богатые горожане. В силу своих жизненных привычек такую республику Макиавелли предпочитал умеренной монархии, — и в этом смысле скорее был республиканцем, чем монархистом. Он верен был традициям флорентийской городской общины, состоящей из коммерсантов, городских собственников и ремесленников.

Можно подобрать из сочинений Макиавелли ряд цитат, как будто свидетельствующих о «демократизме» его политических убеждений. Он считал человеческую толпу, народ, более мудрым, чем монарха. Единичный властитель, не связанный законами, более неблагодарен, более непостоянен и лишен мудрости,

чем народ. Государства с народным правлением оказываются более способными к прогрессу, чем народы, управляемые монархами. Народ способен более, чем монарх, к выбору хороших должностных лиц. «Если сравнить все народные смуты со смутами, причиненными монархами, сравнить славу народных деяний со славой отдельных монархов, то превосходство народа не будет внушать сомнений». Однако, на каждую из приведенных тез, утверждающих положительные качества народа, можно привести из сочинений Макиавелли ряд противоположных мнений, обличающих народные пороки и недостатки. И даже подобных антитез окажется более, чем тез. Отношение Макиавелли к народу и к человеческой толпе двусмысленно и противоречиво. История нам показывает, говорит он, — и историки это подтверждают — что при установлении какого-либо государственного порядка всегда нужно исходить из мысли, что люди злы и склонны злоупотреблять своими дурными качествами всякий раз, как им представится это возможным. «Толпа не легко дает себя толкнуть на злые деяния, но раз ее на это натолкнули, достаточно бывает одного пустяка, чтобы привести ее в движение. Можно вообще сказать, что люди, как мы их на самом деле наблюдаем, неблагодарны, непостоянны, притворны, трусливы, жадны. Когда мы им делаем добро, они за вас; они вам предлагают свою жизнь, свое имущество, своих детей, в случае опасности, которая непосредственно им не угрожает; но когда опасность приблизилась, они тотчас же вас покидают». Заблуждение чаще властвует над средним человеком, чем истина. Легко убедить или разубедить в чем либо незначительное количество людей, так как, если слова не действуют, в таком случае можно применить авторитет или силу; но трудно отклонить толпу от пагубных мыслей или направить ее к деяниям, способствующим общему благу. В таком случае у нас нет другого орудия, кроме слова, которое до многих людей в толпе даже не дойдет.

При таком суждении об отдельном человеке и народе трудно считать Макиавелли демократом. Можно высказать общее правило, что антидемократами были все пессимисты во взглядах на народ и на отдельного человека (Гераклит, Гоббес, взгляды которого на человека очень сходны с воззрениями Макиавелли).

Демократом едва ли был и Макиавелли. Он был сторонником не демократизма, но — да простят нам это варварское слово — сторонником вождизма. Это высказано флорентийским секретарем с предельной ясностью: «Народ, — говорит он, — загипнотизированный ложными представлениями о своем благе, стремится часто к своей собственной гибели. И если какой-либо, пользуясь его доверием не откроет народу глаза на истинное добро и зло, государство вовлечется в бесконечное количество опасностей и бедствий. И государство не может избежать своей гибели, если судьба захочет отнять у народа веру в подобного человека и подвергнуться обману со стороны других людей или под влиянием неблагоприятных событий».

Сторонником демократии в современном смысле этого слова Макиавелли не был еще и потому, что имел очень узкое представление о политической свободе. Свобода, о которой он говорит в своих сочинениях, не есть право участия в управлении государством. По его мнению, очень незначительное количество людей желает свободы для того, чтобы командовать т. е. управлять государством. Большинство под свободой понимает жизнь в условиях личной безопасности, т. е. когда государство не угрожает гражданину смертью, арестом, лишением имущества. Свобода есть противоположность террору (а не совокупность личных прав, формулированных в «Декларациях прав человека и гражданина» эпохи европейских революций). Свобода есть минимум этих прав. Ее легко удовлетворить, установив режим формальной законности в государстве. Произвол, огра-

ниченный законом — вот идеал флорентийского секретаря, осуществленный, как он думал, во французской сословной монархии, которая далека была от демократии и которую свергла демократическая революция 1789 г.

Макиавеллизм. Нами были изложены до сих пор теоретические предпосылки той практической доктрины, которая получила имя «макиавеллизма». Макиавеллизм есть учение об особом политическом искусстве, целями которого является создание твердой государственной власти и служение государственной пользе, а средствами любые, не считающиеся ни с какими моральными принципами приемы, служащие к осуществлению названных целей. «Цель оправдывает средство» — такова основная норма макиавелистической политики. По взглядам Макиавелли, оружием государственной власти является или сила или закон. Первым из этих оружий пользуются животные, вторым же пользуются люди, но оно часто оказывается мало действительным. Отсюда следует, что человек, стоящий во главе государства, должен совмещать в себе две природы, — звериную и человеческую. Следуя своей звериной природе, он должен подражать льву и лисице. Если он будет подражать только льву, он попадет в засаду; если будет подражать только лисице, он не сумеет защищаться против волков. Следовательно, он должен подражать лисице, чтобы избежать капкана, и подражать льву, чтобы устрасить волков. Те владыки, которые подражают только волкам, оказываются людьми малоспособными. Глава государства вовсе не должен избегать лукавства и хитрости, если это ему полезно; он не должен хранить верность своему слову и исполнять обещание, когда соображения, в силу которых обещание дается, теряет силу. Такое поведение было бы дурным, если бы все люди были добры, но так как они злы и часто не держат своего слова, то с какой стати вы будете держать свое? И разве глава государства не найдет оправдывающего обстоятель-

ства, чтобы прикрыть неисполнение того, что он обещал? Оттого совершенно необходимо таить в себе лисью природу, и обладать в совершенстве даром притворства. Люди настолько слепы, настолько поглощены повседневными интересами, что обманщик всегда найдет человека, который позволит себя обмануть.

Макиавелли изложил большую часть своих «макиавеллистических» мыслей в трактате «Князь». Поучения, которые изложены в этом трактате, касаются определенного случая — именно, относятся к вновь учрежденному государству и адресованы монарху, не получившему престола по наследству и принужденному строить новое государственное здание, не скрепленное традициями, привычками, старым правом. Этот специальный случай рассматривается и в «Комментариях к Титу Ливию», причем соображения, здесь приведенные, не только не противоречат мыслям, высказанным в «Князе», но еще подкрепляют и расширяют их. Всякое вновь возникающее государство, всякий новый политический режим, говорится в «Комментариях», требует для своего укрепления террора. Это одинаково относится и к монархиям и к республикам, к режимам, которые нуждаются в угнетении, и к режимам, стремящимся к свободе. Новый политический режим прежде всего должен истребить своих врагов. Неправильно поступают те, которые при республиканском режиме высказывают добродушие и терпимость к партии побежденных противников. Подобная совесть есть знак благородства, но она упускает из вида, что злобу не может укротить ни время, ни благодеяния, и если подражать людям благородного характера, то легко можно потерять свое отечество, погубить свое государство, утратить свою славу. Только беспощадный удар по врагам может укрепить новый режим. Тем самым приходится оправдывать всех тех, которые во имя государства, совершали деяния противозаконные и злые. Никогда просвещенный человек не сделает упрека тому, который принужден прибегнуть к беззаконию в целях основать монархию или

учредить республику. Достигнутый результат оправдывает дурные деяния, совершенные для доброй цели. Так оправдывается братоубийство, учиненное Ромулом, для укрепления Римского государства. Значит ли это, что Макиавелли в вопросах морали ставил себя «по ту сторону добра и зла»? Этого он не делал, но только признавал иерархию нравственных ценностей, которая противна этике индивидуалистического гуманизма. Для этого последнего конкретный, живой человек есть высшая ценность; для Макиавелли высшей ценностью является государство, перед существованием которого должна отступить на низшую ступень ценность отдельной личности. В таком учении о нравственных ценностях нет ничего исключительного — его придерживался, как мы видели, Цицерон. Человеческая личность с ее понятиями о честности и справедливости в подобной этике суть ценности второго порядка. С ними приходится считаться, но нельзя исключительно ими руководствоваться тогда, когда дело идет о государстве, как ценности высшей. Макиавелли отлично знает, что люди называют «добрым» и «хорошим» — именно, верность, любовь, человечность, благочестие. Он понимает, что люди, не считающиеся с этими понятиями, зачисляются в разряд презренных, бесчестных, бесславных и беззаконных. Макиавелли думает, что с такими оценками приходится считаться, но нельзя признавать их безусловными и возводить в руководящее начало человеческого поведения. Их всегда покрывает государственный интерес, во имя которого следует пренебречь всякой подобной оценкой. Государственный интерес есть высшая ценность и высшее начало, долженствующее руководить нашими действиями.

Недостаток подобной морали в том, что государственный интерес изменчив, — польза государства сегодня требует одного, а завтра другого. Сегодня она может требовать честности, героизма, мужества, завтра — подлости, приспособляемости, лукавства. На этом нельзя построить этики, руководящейся твердыми принципами. И если Макиавелли не был амора-

листом, то его мораль релятивистична, то есть формулирует только относительные принципы для руководства человеческими действиями. Оттого нельзя согласиться с новейшими комментаторами Макиавелли, утверждающими, что будто бы флорентийский секретарь признавал какие-то всеобщие и обязательные нравственные нормы. Если он и пытался свое понятие о «добре» связать с религией, то сама религия признавалась им в мере полезности ее в государстве. Этика утилитаризма, личного или государственного, делая «пользу» высшей нормой, тем самым отрицает всеобщность и обязательность тех требований, которые вытекают из сознания этой пользы, всегда изменчивой в зависимости от условий места, времени и обстоятельств.

Мысли Макиавелли, сформулированные 500 лет тому назад, буквально применялись в наши дни. «Если кто-либо завладеет высшей властью, — читаем мы в «Комментарии» к Титу Ливию, — в городе или в целом государстве, в особенности когда эта власть в основах своих слаба, то для удержания ее нет другого более надежного средства, как с самого начала произвести ломку всех государственных учреждений, например, установить в городах новые должности с новыми названиями, обогатить бедноту... Необходимо также, захватив власть, начать строить новые города и разрушать старые, переселять людей из одного места в другое; словом, ничего не оставить в государстве на старом месте, чтобы ни один чин, ни одно сословие, ни одна должность не ощущали бы себя независимыми от властителя. Для успеха своего дела новый властитель должен, будучи жестоким, казаться добрым. Для защиты государства он не должен обнаруживать качества обычного человека, не должен руководствоваться правилами честности, милосердия, гуманности, предписаниями религии. Он должен вести себя так, чтобы его любили и боялись, — и так как нельзя совместить эти требования, то больше боялись, чем любили».

Судьбы Макиавеллизма. Едва ли можно найти другое политическое сочинение, которое имело бы о себе столь обширную литературу, чем трактаты Макиавелли. Влияние его книг было огромно, — и именно в двух направлениях: 1) Как влияние того метода, который им применялся в политических исследованиях, и именно отделение политики от теологии, противопоставление ее, как самостоятельного отдела знания, морали, наконец, использование исторического материала в целях обобщения некоторых политических истин. Все названные черты отразились на европейской политической литературе XVI-XVIII веков; 2) Влияние политических принципов, которые Макиавелли защищал («макиавеллизм» в узком смысле этого слова). Можно говорить о создании особой школы макиавеллистов в политике, открыто признававших предлагаемые им политические советы, или же фактически их применявших, часто с лицемерной полемикой против автора трактата о «Князе». Вообще говоря, практический макиавеллизм в политике был явлением более частым, чем открытое исповедание макиавеллистической доктрины. Своеобразная гениальность флорентийского секретаря состояла в том, что он сумел открыто и честно раскрыть в политике тот ее отрицательный, демонический элемент, который скрывался в политической литературе или из целей нравоучительных, желая морально воздействовать на властителей, монархов, князей и тиранов; или же из простого лицемерия. Можно сказать, что в той мере, в какой политике всегда присущ такой демонический элемент, — от нее неотделим также и практический макиавеллизм, который дожил и до наших дней. В 1928 г. к новому французскому переводу «Князя» Муссолини написал «Предисловие», в котором говорил, что хотел бы назвать эту книгу «Вадемекумом государственного деятеля». После четырех столетий, спрашивал он, «содержится ли что-нибудь актуальное в трактате «Князь»? И отвечал: «Я утверждаю, что доктрина Макиавелли в настоящее время более актуальна, чем четыре столетия тому назад, так как, несмотря на гро-

мадные изменения внешних условий нашего существования, не заметно никаких глубоких изменений в психологии отдельных людей и народов». Слова эти могут свидетельствовать, что книги Макиавелли являлись не настольными руководствами политического деятеля вообще, но, «вадемекумом» для диктаторов, как прошлых, так настоящих и будущих времен.

Глава 3

ТОМАС МОР.

(1480-1536)

Жизнь и деятельность. Автор широко известной небольшой книги, появившейся в 1516 году в Лувене под титулом «О наилучшем государственном устройстве и о новом острове Утопии», Томас Мор, представляет собою личность во многих отношениях исключительную. Достаточно сказать, что в конце XIX столетия (в 1886 г.) он был причислен к лику святых римско-католической церковью и в то же время удостоился своеобразной канонизации в европейской социалистической литературе, считающей, что с «Утопией» связано, как с начальным пунктом, «целое направление социалистической мысли» и что в ней «впервые отчетливо формулирован ряд положений, характерных для социализма нового времени». Сочетание фактов довольно парадоксальное и редкое.

Содержание книги об острове «Утопия». Книга Мора состоит из двух различных частей. Она написана в форме диалога — несомненное подражание Платону и другим классическим авторам. В первой части книги излагается беседа, происходившая будто бы во Фландрии между самим Томасом Мором, его другом, Петром Эгидием (голландским гуманистом), и неким вымышленным лицом, Рафаилом Гитлодеем, путешественником и авантюристом, который будто бы был спутником знаменитого мореплавателя, Америго Вес-

пучи, ездил с ним в Новый свет, осмотрел многие заморские страны и познакомился с их обычаями и законами. Разговор об этих обычаях постепенно переходит в сравнение быта заморских государств с европейскими, и при этом высказывается ряд политических суждений об европейских порядках, их недостатках и пороках. Таким образом первая часть представляет собою политический памфлет на английский и вообще европейский государственный быт 16-го века. Прямое осуждение и критика замаскированы описанием политических порядков вымышленных государств и народов, учреждения которых изображаются лучшими, чем в европейских государствах. Вторая часть книги содержит описание Рафаилом государственного устройства некоторого вымышленного народа, живущего на острове, именуемом «Утопией» (то есть в «несуществующем месте»).

Хотя две названные части книги Мора внешне раздельны, но внутренне они тесно связаны. Изображение идеального государственного строя делается по контрасту с пороками существующих государств, описанными в первой части. «Я описал вам, — говорится в заключении книги, — насколько мог правильно, строй такого общества, какое я во всяком случае признаю не только наилучшим, но также и единственным, имеющим полное право присвоить себе название государства». Другие существующие государства, порядки которых критикуются Мором, не заслуживают, по его мнению, даже имени государств. В «Утопии» мы имеем следовательно дело с идеальным государством в смысле Платона. И не без влияния этого последнего появилась у Мора идея написать свою книгу.

Критика существующего социального строя. Замечательно, что социальные несовершенства, обличаемые Мором в XVI веке, на пороге рождения новой капиталистической системы хозяйства, сходны с пороками, обличаемыми Платоном, за 1500 лет до Мора. Это — богатство одних и нищета других, это — прогрессивное обеднение низших классов и паразитизм высших, это вечная борьба и война, раздирающая жизнь

человеческих обществ. В окружающем Мора обществе существует, как он говорит, «огромное число знати, живущей праздно, подобно трутям, трудом других». Постоянные войны, по мнению собеседников Мора, составляют основную язву современных обществ — «вся страна, — рассказывает про Францию, — наполнена и осажена наемными солдатами». Чтобы оправдать этот порядок, приходится «искать войны для того, чтобы занять солдат». Никакого количества золота недостаточно, чтобы содержать огромные ряды наемников. Оттого короли стремятся все прибрать к своим рукам и сделать так, чтобы у людей было как можно меньше собственности. Народ не должен избаловываться богатством и свободой. Нищета приучает к терпению и отнимает у народа благородный дух сопротивления.

Государство, состоящее из богатых и нищих, есть для Мора учреждение недопустимое. «Допускать, чтобы кто-нибудь один жил среди изобилия, удовольствий и наслаждений, а другие повсюду стонали и плакали, — это значит быть стражем не королевства, а тюрьмы». Можно было бы дать целый ряд советов монархам, убеждая их в том, что они больше должны заботиться, как хорошие пастыри, о благе пасомого стада, а не о своем благе; что народная нищета вызывает несправедливость и ведет к бунту; что более совместимо с королевским достоинством проявлять свою власть над людьми достаточными и зажиточными, чем над нищими. Однако, давать такие советы королям есть вещь совершенно бесполезная. Платон отлично предвидел, что если цари не станут сами философами, то они, совершенно пропитанные и зараженные с детства превратными мнениями, никогда не одобряют того, чему их будут учить философы. Это Платон испытал сам, когда ездил в Сицилию к тирану Дионисию.

Широкую известность приобрели те страницы из книги Мора, где он описывает процесс образования в Англии крупных земельных участков и обезземеления арендаторов-крестьян, живших на земле крупных собственников. Землевладельцы обращают возделан-

ные поля под пастбища для овец, так как разведение скота стало более выгодным, чем хлебопашество. Они уничтожают межи между полями, окружают забором несколько тысяч акров, выбрасывают вон арендаторов, лишают их собственного имущества, вынуждают их к его продаже, так происходит переселение несчастных — мужчин, женщин, мужей, жен, сирот, вдов, родителей с малыми детьми. «Они переселяются с прочно насиженных мест и не знают, куда деть свою утварь, стоящую недорого. Даже если они находят покупателей, то продают за бесценок при необходимости сбыть свою утварь». Явления, описанные Мором, известны в политической экономии под именем «первоначального накопления» капитала и образования безземельного пролетариата.

Возрожденный платонизм. В возрождении европейской политической мысли, как мы убедились, исключительную роль сыграл аристотелизм; однако, в конце XV века и веке XVI, мы замечаем проникновение в европейскую философию политических идей Платона. Интерес к платонизму был занесен в Италию византийскими греками, которые после Флорентийского Собора в 1439 г. акклиматизировались на итальянской почве и стали пользоваться влиянием среди правящих кругов итальянских республик. Во время правления Косьмы Медичи во Флоренции была основана философская академия под знаменем платонизма и с профессорами из византийских греков. Так было положено начало платонической философской школы в Европе, создавшей почву для распространения философских идей Платона в европейских государствах. Из Италии платонизм был занесен в Англию, в Оксфорд, питомцы которого ездили в Италию и вращались в кругах тамошних платоников. Томас Мор стоял в самых тесных отношениях с английскими платониками, о чем он сам свидетельствует в своей переписке. Указания на государство Платона рассеяны там и здесь в «Утопии», чтение которой убеждает нас, что ее автор был знаком не только с общими идеями Платона, но и с некоторыми деталями его сочинений. Однако, легко

убедиться, что платонизм Мора поверхностен и не связан с основами философии Платона. В нем нет учения об идеях, нет метафизики Платона — в «Утопии» дело идет о чисто практическом плане хорошего государственного устройства на земле, а не о заоблачном мире идей Платона. Нарисовав безотрадную картину социально-политических отношений в окружающем обществе, главный участник диалога, Рафаил Гитлодей, высказывает мнение, что никакое частичное преобразование не может помочь делу и что необходимо радикальное уничтожение современного социально-экономического порядка. Основой его является институт частной собственности. «Впрочем, друг Мор, говорит Рафаил, если сказать тебе по правде мое мнение, так, по-моему, где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел». «Так вот, повторяю, продолжает Рафаил, когда я сам с собою размышляю об этом, я делаюсь более справедливым к Платону и менее удивляюсь его нежеланию давать какие-либо законы тем народам, которые отвергли порядок, при котором все жизненные блага распределены между всеми поровну. Этот мудрец легко усмотрел, что один единственный путь к благополучию общества заключается в объявлении имущественного равенства, так как вряд ли благополучие может когда-либо быть достигнуто там, где у каждого есть своя собственность».

Коммунистическая система Мора. Мор повторяет древнюю формулу пифагорейцев и платоников: «В хорошем государстве все должно быть общим между друзьями». Он, как и многие другие до него, исходит из предположения, что коллективистический порядок у Платона распространялся на все сословия его государства, включая крестьян и ремесленников. Между тем, как мы видели, Платон обошел молчанием этот вопрос в своем диалоге «Государство», а в другом своем диалоге, в «Законах», признал, что подобное социальное устройство возможно только для «Богов и сынов Божиих», а не для людей. Мор без колебаний

считает, что тотальный коммунизм осуществим и для людей. У Платона в «Законах» проводится национализация всей земли, отдельные доли которой отдаются в индивидуальное и наследственное пользование граждан. У Мора право пользования имеет коллектив, представляющий собою большое разросшееся семейство. Такая семья насчитывает не менее 40 членов, мужчин и женщин. Во главе семьи стоит отец и мать, дети и внуки остаются в семье и повинуются старейшему из родственников. У Мора, следовательно, нет отрицания семьи, как у Платона. Из каждой деревенской семьи двадцать человек, пробыв два года в деревне, переселяются в город. Их место занимает столько же новых из города, чтобы их обучить сельскому хозяйству. Земледелие есть главное занятие граждан в «Утопии» и производится оно коллективно. Земледельцы вместе кормят скот, заготавливают дрова и отвозят их в город. Кроме земледелия, которым должны заниматься все, каждый гражданин изучает какое-либо ремесло, как свою специальность. Ремесленное производство не слишком развито в «Утопии» вследствие скромного образа жизни ее граждан. В «Утопии» прядут шерсть, обделывают камень, выделяют льняные ткани, производят работы по металлу и по дереву и т. п. О способах организации ремесленного труда в «Утопии» Мор ничего не говорит. У истолкователей Мора ставился вопрос, под каким влиянием создавалась идея большой семьи, как основной хозяйственной ячейки в «Утопии». По мнению одних, на Мора повлияло описание первобытного коммунизма у американских индейцев. Другие думают, что идея эта родилась у Мора под влиянием его знакомства с «дворовыми общинами», остатки которых он наблюдал во время своего путешествия в Голландии. К этим мнениям нужно прибавить, что из сочинений Иосифа Флавия Мор мог получить представление о коммунах еврейской секты Ессеев; известно, что коммуны их имели характер производительный, а не только потребительский. И в конце концов не только мысль о существовании семейных общин заставляет нас признавать в Море родоначаль-

ника новейшего европейского коммунизма. Гораздо важнее и оригинальнее не сама мысль о существовании семейных общин, но аксессуары, связанные с этой мыслью. У Мора оригинально то, что мы не встречаем ни у Платона, ни у других сторонников древнего аскетического коммунизма — именно, вера в необыкновенную производительную силу коллективного труда и в те моральные последствия, которые Мор связывает со своими коммунами. Утопийцы в изображении Мора работают только шесть часов в сутки и благодаря коллективизации производства достигают результатов, которых современные экономисты и техники считают возможным достигнуть при применении атомной энергии. Мор наивно верит, что подобное сокращение рабочего времени возможно, если заставить трудиться всех тунеядцев — аристократов, их многочисленных слуг, священников, нищих и т. п. — и если к тому же приостановить выделку бесполезных продуктов. При выполнении этих условий можно легко заметить, говорит Мор, как немного времени нужно было бы для приготовления в достаточном количестве и даже с избытком всего того, что требуют принципы пользы или удобства. Для увеличения производительности труда в коммунистическом обществе утопийцев Мор предлагает еще одно мероприятие, которое, по его мнению, не только отвечает требованиям гуманности, но и дает большую экономическую выгоду. Он предполагает использовать труд преступников и осужденных, поставив их на принудительную работу на общую пользу. Мор называет таких людей, обреченных на казнь за совершенные преступления и приговоренных к принудительным работам, «рабами». В «Утопии» «все наиболее тяжкие преступления караются подобным рабством». Система эта является, по мнению Мора, достаточно суровой для преступников и более выгодной для государства, чем смертная казнь или долгая изоляция. «Труд этих лиц приносит более пользы, чем их казнь, а с другой стороны, пример их отпугивает на продолжительное время других от совершения подобных позорных де-

ний». «Если же они начинают бунтовать и противиться, то их закалывают, как неукротимых зверей, которых не могут обуздать ни тюрьма ни цепи. Но для терпеливо сносящих рабство надежда не потеряна. Если продолжительные страдания укротят их и они обнаружат раскаяние, свидетельствующее, что преступление тяготит их больше наказания, то иногда власть князя или голосование народа может или смягчить их рабство или прекратить его». Мор оказывается таким образом изобретателем той системы наказания, которую ввели новейшие тоталитарные режимы, — правда, с некоторой непрacticуемой ныне вариацией: рабы «Утопии» приписываются к каждой семье или продаются гражданам, а не содержатся в рабочих лагерях.

Другая вера, которая является характерным признаком социалистов, это — убеждение в необыкновенной моральной силе социалистического порядка. Стоит только упразднить частную собственность, думает Мор, тем самым поднимется моральный уровень людей и исчезнет большинство преступлений. Мор убежден, что большинство преступлений имеет имущественный характер. Законодатели, борющиеся с преступлениями изданием суровых законов, подобны плохим педагогам, которые охотнее бьют учеников, чем их учат. «В самом деле, вору назначают тяжелые и жестокие муки, тогда как гораздо скорее следовало бы позаботиться о каких-либо мерах, направленных к тому, чтобы никому не предстояло жестокой необходимости снова воровать, а потом погибать». Пока существует частная собственность, нет никакой надежды на выздоровление социального организма.

Мор верил, что социалистическое производство невероятно увеличит благосостояние населения. В городах «Утопии» имеются рынки, куда свозятся предметы производства каждого семейства, и отдельные виды произведенных продуктов распределяются по специальным складам. Из этих складов каждый отец семейства требует то, что нужно ему и его близким — и без денег, без всякой уплаты, он уно-

сит все, что ни попросит. Да и зачем ему отказывать в чем-либо, спрашивает Мор. Ведь, во-первых, все имеется в достаточном изобилии, а во-вторых, не может быть никакого опасения, что кто-либо пожелает потребовать больше, чем нужно. Зачем предполагать, что лишнее попросит тот, кто уверен, что у него никогда ни в чем не будет недостатка? Жадность есть следствие нужды, и там, где ее нет, не может быть и жадности.

Мораль и политическое устройство. Общественный порядок в «Утопии» отличают от идеального государства Платона две черты: во-первых, известный демократизм политических учреждений утопийцев и, во-вторых, их моральные воззрения. Все власти в «Утопии» избираются народом. Нет, следовательно, диктатуры философов и стражей. Существует Сенат, составленный из народных представителей, избираемый каждым городом и обсуждающий все дела, касающиеся государства. Существует даже общее собрание всех граждан, созываемое для решения важнейших государственных дел. Во главе государства стоит избранный царь, права которого очень ограничены. Что касается до прав отдельной личности, то они подвергнуты некоторым ограничениям. Путешествовать утопийцы могут с разрешения князя, который дает «путевку» с обозначением обязательного дня возвращения. Если кто-нибудь покинет «Утопию» без разрешения, его возвращают, как беглого и жестоко наказывают. Дерзнувший на это вторично обращается в рабство, то есть приговаривается к принудительным работам на общую пользу. В «Утопии» нет разделения на сословия, все утопийцы равны перед законом, некоторые привилегии имеют только ученые. В изображении Мора утопический человек скорее эпикуреец, чем платоник. Для него основная жизненная цель определяется не как стремление к справедливости, но как желание достигнуть счастливой жизни, понимаемой в смысле материального благополучия и достатка. Для утопийцев «главным и первенствующим является спор о том, в чем

именно заключается человеческое счастье, есть ли для него один источник или несколько». В вопросе этом они склоняются к мнению, что человеческое счастье — в удовольствии, которое является главным и исключительным элементом человеческой жизни. Утопийцы исповедуют, следовательно, не платоническую мораль, для которой высшее счастье в справедливости, но чисто гедонистическую этику, которая со времени Мора является общепринятой в большинстве социалистических доктрин. Полнейшее безумие, читаем мы в «Утопии», «гоняться за суровой и недоступной добродетелью и не только отстранять сладость жизни, но даже добровольно терпеть страдание, от которого нельзя ожидать никакой пользы».

И тем не менее жизнь в «Утопии» не лишена некоторых аскетических черт. У утопийцев нет никакой роскоши ни в одежде, ни в образе жизни. Одежду их составляют кожа или шкуры, грубый плащ из шерсти одинакового у всех цвета, белое полотно, одна перемена платья на два года. У них общий стол в особых «дворцах», хотя не запрещается и индивидуальное приготовление пищи. За обедом царствует строго урегулированный порядок, — «приличный разговор, однако не печальный и не лишенный остроумия». Длинные рассуждения запрещаются. Обеды бывают кратки, ужины — подольше, так как после них не нужно становиться на работу. Труд для всех — обязателен, но черная работа выполняется рабами. Читая это описание жизни утопийцев, невольно вспоминается монастырь. С монастырем сравнивали жизнь в «Утопии» некоторые из комментаторов произведения Мора. Была даже создана гипотеза, будто бы Мор написал первичный текст своего утопического романа, как проект для реформы государства в христианско-церковном направлении и что образцом для описания жизни утопийцев послужил жизненный уклад Афонского монастыря. Впоследствии первоначальный текст был переработан и приобрел ту форму, которая дошла

до нас. Однако, в Афонских монастырях не распырскиваются духи, чтобы создать хорошее настроение, как это делается у утопийцев, не играет за едой музыка, не возжигаются курения и не рекомендуется монахам искать всякие удовольствия, лишь бы из них не вышло какой-нибудь неприятности. Если уже сравнивать жизнь в «Утопии» с монастырем, то это был монастырь более всего похожий на тот, быт которого описал другой писатель эпохи Возрождения, Раблэ, в фантастическом аббатстве «Телэм», куда сошлись люди не для строгой религиозной аскезы и подвижничества, но для упоения радостями жизни. У Мора в утопийской коммуне более аскетических черт, чем в аббатстве откровенного эпикурейца, Раблэ, однако сходных черт у них много, и там и здесь веет новый дух эпохи Возрождения, которому чужд идеал средневековой монастырской жизни.

Утопийцы и европейский человек эпохи Возрождения. В силу скромности потребностей производительные силы и техника в «Утопии» довольно элементарны, но и в этой области можно подметить в описаниях Мора новый европейский дух, отличающий «Утопию» и от средневекового монастыря, и от идеального государства Платона. Утопийцы удивительно восприимчивы к «изобретению искусств, содействующих в каком-либо отношении удобствам и благам жизни». Быстро они усваивают все приобретения новой техники. Они проворны, бодры, успешно борются с трудностями, которые им ставит природа, умеют воздействовать на природу, приспособляя ее к своим нуждам. Они постоянно производят учет хозяйственных благ, любят путешествовать и т. д. В Платоновом государстве философам и стражам было запрещено прикасаться к золоту, а у утопийцев — целые горы золота, добытого от торговли, которую граждане «Утопии» производят не на наличные, а в кредит. Иностранная морская торговля очень распространена в «Утопии», как это имело место и у Афинян, и у Англичан. Утопийцы

знают, что за большие деньги можно купить все — даже своих врагов. Как чувствуется в этих описаниях Мора пробуждение того нового, буржуазно-капиталистического человека, который странным образом показывает свое лицо в коммунистическом строе утопийцев. Человек этот довольно похож на англичанина капиталистической эпохи. Он — колонизатор, который любит устраивать «по своим законам колонии на ближайшем материке». «При этом утопийцы призывают туземцев и спрашивают, хотят ли они жить вместе с ними?» В случае отказа жить по утопийским законам утопийцы отгоняют туземцев от тех пределов, которые они выбрали для себя. В случае сопротивления они вступают в войну. «Утопийцы признают вполне справедливой причиной для войны тот случай, когда какой-либо народ, владея попусту и понапрасну такой территорией, которой он сам не пользуется, отказывает все же в пользовании и владении ею другим, которые по закону природы должны питаться от нее». Утопийцы не любят войны, однако же яростно ведут ее, когда их купцы подвергаются притеснениям. Они не любят сами воевать, но предпочитают употреблять свое золото не только у себя, но и за границей для подкупов и для приобретения наемных солдат. Они нанимают за высокую плату солдат одного, живущего недалеко народа, который готов сражаться против кого угодно.

Подходя к названному пункту, гуманист Мор вдруг обнаруживает лицо истинного макиавеллиста, иллюстрируя ту мысль, что макиавеллизм питался политическим воздухом Европы XV-XVI века. В войне, читаем мы в «Утопии», победы, достигнутые кровопролитием, вызывают отвращение и стыд, но победы, достигнутые хитростью, всегда похвальны (ср. Макиавелли, «Князь», кн. III, гл. IV). Победа хитростью достойна человека, тогда как силою побеждают только звери. В войне на первом плане должна стоять забота о том, чтобы избежать опасностей, а не добиться славы. Лучшим средством

борьбы с неприятелем является у утопийцев разложение врага путем пропаганды, подкупов, убийства военачальников, их похищения. Награда, обещанная убийце, удваивается для того, кто приведет живым кого-нибудь из внесенных в список и предназначенных к истреблению. Поощряется также и предательство — «сами внесенные в списки, приглашаются действовать против товарищей, причем им обещаются те же самые награды и притом безнаказанность». «Другие народы не одобряют такого обычая торговли с врагом и его подкупа, признавая это жестоким поступком, основанным на нравственной низости, утопийцы же вменяют это себе в огромную заслугу, считая такое окончание больших войн совершенно без всякого сражения делом благоразумия».

Религия у утопийцев. Учредитель «Утопии», первый царь утопийцев, Утоп, нашел будто бы у первоначальных жителей острова постоянную религиозную борьбу. Оттого он и издал закон, что «каждому позволено принадлежать к той религии, какая ему нравится, если же он будет пытаться обратить в нее других, то может это устраивать только мирным и кротким путем, силою доказательств». «Он не должен применять никакого насилия, и ему следует воздерживаться от всяких поношений». Все это приводит к мысли, что Мор был сторонником религиозной свободы, следовательно, предшественником протестантизма. Вместе с тем, в «Утопии» существуют некоторые обязательные догмы, которые запрещено преступать. Запрещено, например, учение, оспаривающее бессмертие души. Людей, придерживающихся подобных воззрений, утопийцы не считают своими гражданами, не дают им никаких должностей. Хотя таких людей и не подвергают наказанию, однако им запрещается вести публичные диспуты, чтобы не совращать других.

Вопрос о положении религии в «Утопии» имеет свою обширную литературу. Протестанты считали Мора либеральным человеком, апостолом терпимости,

поклонником науки, которая у него стоит рядом с религией. Но некоторые обстоятельства жизни Мора, изученные за последнее время, показывают, что с юности Мор был убежденным католиком и в зрелом возрасте боролся с протестантами. Против Мора даже было выдвинуто обвинение, что во время его канцлерства он занимался преследованиями и казнями протестантов, — обвинение, которое в настоящее время можно считать опровергнутым. Не лишено интереса отношение государства и церкви в утопийском обществе. В нем как будто сохраняется то двоевластие, которое мы наблюдали в Средних Веках. Если главой государства является избранный царь, то во главе утопийского священства стоит первосвященник. Священников в «Утопии» не много, им предписывается быть блюстителями нравов, учителями достойной жизни, не обладающими однако правом наказания. Единственное наказание, которое может практиковать духовная власть, это — отлучение от церкви, которая все же существует в «Утопии». Если отлученные не поспешат доказать священникам своего раскаянья, то подвергаются аресту и присуждаются Сенатом к каре за свое нечестие. Священники не подлежат обычному суду и ответственны только перед Богом. Описание церквей в «Утопии», богослужения, молитвы верующих, облачения священнослужителей и т. п. напоминают христианские, римско-католические или восточно-православные обряды. Мор не является, как мы видим, сторонником того атеистического коммунизма, который родился только в XIX веке.

Глава 4

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЭПОХИ РЕФОРМАЦИИ

Реформация и идея демократии. Политические идеи, выросшие на почве Реформации, были очень разнообразны. Многие протестантские

вероучители были не только лояльны к существующему государственному порядку, но и прямо становились на защиту княжеской власти. Викильф в своих сочинениях не только обосновывал права королевской власти, но и во время крестьянского восстания прямо выступил против восставших. Мартин Лютер в особую заслугу ставил себе то, что он сумел, как никто ранее его, поднять на высоту самостоятельность власти светских государей. Кальвин, как известно, отдал дань демократическим принципам в организации своей церкви, но в то же время заслужил имя диктатора и даже «женевского папы». Все эти факты в значительной степени ограничивают предположение о склонности протестантских учителей к демократическому образу мыслей. И тем не менее существует значительная близость между Реформацией и демократическими идеями. Чтобы понять эту близость, нужно прежде всего различать идейное зерно протестантизма и возникшие на его периферии политические симпатии. Политическая периферия не всегда вырастала из этого зерна. Она определялась часто тактикой, дипломатией, а не идейными соображениями.

Зерно протестантизма можно свести к следующим трем постулатам, проведение в жизнь которых вдохновляло все реформационные движения в Европе: 1) свободная проповедь слова Божия, нашедшего единственное свое выражение в Ветхом и Новом Завете; 2) отрицание всех человеческих установлений, существование которых не вытекает из Священного Писания; 3) стремление построить человеческую жизнь по образцам, изображенным в Ветхом и Новом Завете. Пункты эти содержат целую социально-политическую программу, которая различно развивалась в различных протестантских учениях, — с той или иной степенью последовательности и с тем или иным радикализмом, — но всегда в одном определенном направлении. Минимальным ее требованием является отрицание установившейся на Западе католической церковной иерархии, как установления, не основывающегося на нача-

лах, изложенных в Библии. Иерархия заменялась таким образом началом выборности церковных властей и чинов, или же отрицалась вообще необходимость всякой иерархии, при предположении, что Дух Божий живет в душе каждого члена паствы и все, стало быть, одинаково рукоположены Богом. В этом минимальном, чисто церковном смысле все протестанты были «демократами». Избрания церковных властей требовал Виклиф. По учению Лютера, в протестантской общине правят все, и глава ее является только «председателем». «В мире, — говорил Лютер, — владыки приказывают, что хотят, а подданные повинуются; но между вами глаголет Христос, и потому не должно быть чего-либо подобного; среди верующих каждый есть судья другим и в свою очередь подчинен всякому другому». Кальвин, установил у себя в церкви демократическую олигархию. Мы уже не говорим о других, крайних протестантских сектах.

Перенесение демократической организации церкви на государственный порядок было следующей стадией. Указывают, что в этом процессе большую роль сыграло Священное Писание, на которое постоянно ссылались ранние представители демократизма. Но ведь это как раз и исходит из зерна протестантизма. Ведь протестантизм как раз отрицал все человеческие установления, прямо не вытекающие из Священного Писания, и требовал переустройства жизни на чисто библейских основах. Если принять во внимание, что Библия, — особенно Ветхий Завет — живет в воззрениях на государство, колеблющихся между враждебной к царской власти, демократической теократией еврейского народа и враждебными к государству теократическими стремлениями, то станет вполне понятным, какое направление должно было приобрести проведение реформаторства в жизнь. Реформаторы первые извлекли из Библии то, что обходили молчанием древние христианские авторы, черпавшие из христианских религиозных книг преимущественно монархические идеи. В поисках обновления государственной власти в Священном Писании, реформаторы ло-

гически доходили или до требования того государственного устройства, которому они учились в Библии, то есть теократической демократии, или же вообще отрицали государство, как это мы видим в крайних течениях реформаторов например, у вышедшего из гуситского движения чешского анархиста, Петра Хельчицкого.

Небезинтересно поставить вопрос, когда и кем из реформаторов впервые были развиты политические последствия протестантизма. Историки демократии указывают, обычно, на английскую революцию и утверждают, что английские пуритане и были той протестантской сектой, которая впервые формулировала и провела в жизнь новейший демократический идеал государства. Но справедливость требует отметить, что фактическое первенство пожалуй принадлежит не им. Подготовленное в Англии раннее реформационное движение перешло, как известно, в Богемию, где оно нашло весьма благоприятную почву для распространения. Думается, что вовсе не пуритане, и не кальвинисты, как это иногда утверждают, заложили первые идейные основы современного демократизма; заложили их чешские гуситы, значение которых в этом направлении не вполне оценивается. Последователи Яна Гуса еще в первые три десятилетия XV века вполне отчетливо формулировали мысль, что для истинных христиан правителем является один только Бог. Если король не принимает их веры, то народ должен Бога почитать за короля, а короля считать простым человеком. Отсюда вытекает принцип народовластия, согласно которому *potestas legitima* в вопросах жизни и смерти, войны и мира принадлежит народу. Гуситы формулировали, далее, те два основных понятия, на которых строилась современная демократия, — понятия свободы и равенства. «Все должны быть друг другу братьями и никто не должен быть подданным другого». Во имя этого должны быть уничтожены налоги и подати и должна быть уничтожена королевская власть, так же как и всякие сословные различия, вся-

кое социальное неравенство. Господа, благородные и рыцари будут повешены, и сыны Божии «наступят на выи князей и все царства земные будут отданы им в руки». Все это, разумеется, было подкреплено текстами из Священного Писания. Созвучное гуситам направление идей родилось во время религиозных войн во Франции, где французские кальвинисты («гугеноты») более углубленно формулировали политические идеи названной эпохи.

В относящемся к названному времени трактате Губерта Ланге (1579 г., французский перевод 1581 г.) «О легитимной власти князя над народом и народа над князем» мы видим ясно сформулированную ссылку на религиозные книги Ветхого Завета, как на источник политических идей, направленных против теории божественного происхождения монархической власти. Названный автор различает в еврейских религиозных книгах два договора, обосновывающих власть монархов: договор между Богом и представителем государственной власти и народом, с одной стороны, и договор о подчинении народа главе государства. Реформаторы первые вычитали в Библии то, что затушевано было отцами церкви и всей предшествующей церковной христианской литературой.

В смысле религиозных корней современной демократии едва ли что-нибудь новое, по сравнению с гуситами, сказал Роберт Броун, которого обычно и считают родоначальником демократических идей, когда он в 1582 году писал: «Истинные христиане соединяются в общины верующих, подчинившихся путем добровольного договора с Богом, господству Бога и Спасителя, которые и охраняют в святом общении божественный закон». Английским индипендентам в организационном смысле удалось достигнуть большего, чем гуситам. Тогда как гуситское движение иссякло в междоусобной борьбе, идеи английских индипендентов, после кровавой практики во время английской революции, нашли благодарную почву применения в Америке, куда бежали английские сектанты.

Национальное государство и идея государственного суверенитета. Эпоха религиозных войн в Европе была в то же время эпохой формирования политической идеологии европейского национального государства нового времени, пришедшего на смену феодальному государству средних веков. В названную эпоху формулирован был тот боевой политический лозунг, выдвигая который новая политическая мысль выступала против анархической раздробленности средневековых государств. Мы говорим о понятии государственного суверенитета, известном, в принципе, древнему миру, но затемненном в политическом сознании феодального общества, где сувереном считал себя каждый феодал. Классическая формулировка этого понятия, не потерявшего своего значения и в наше время, была дана французским публицистом эпохи религиозных войн Жаном Боденом (1520-1596 г.).

Жан Боден, юрист по образованию, не принимал прямого участия в религиозных войнах, терзавших французское государство в дни его жизни. Бодена можно упрекнуть даже в оппортунизме, даже в ренегатстве, так как он не один раз ставил себя под защиту то той, то другой из враждующих религиозных сил. За свои симпатии к протестантам он едва спасся во время Варфоломеевской ночи в 1572 г.; покровительствуемый католиками при французском короле Генрихе III, он в то же время не разделял всех взглядов католической партии, за что и был объявлен еретиком. Порвав позже с католиками, Боден примкнул к сторонникам Генриха IV, стоявшим во главе гугенотов. Религиозная терпимость, которой не было ни у той ни у другой стороны, была главной идеей, вдохновлявшей Бодена. Он формулировал ее в трактате «Шесть книг о республике». Боден был человеком огромного образования, в особенности во всем том, что касается древних греческих и латинских авторов, цитатами из которых пестрят его сочинения. Философские воззрения его обнаруживают переходный характер эпохи, в которой он жил. Боден еще верил в существование демонов, верил во влияние дурных и хороших чисел на

судьбу людей, на их здоровье, болезни, судьбу и т.п., также как и на судьбу государства. Но рядом с этими чертами средневековья у Бодена мы видим ряд взглядов, которые обнаруживают в нем предшественника новых исторических и социологических теорий, развитых европейской мыслью позднее, в XVIII веке (например, влияние внешних физических условий на человеческую психику, на человеческие учреждения и т.п.). Его с полным правом считают предшественником Монтескье и тех идей, которые были изложены в его «Духе законов». Боден почерпнул свои исторические и социологические воззрения у древних авторов, о которых у нас была речь в предшествующем изложении. Влияние Аристотеля на взгляды Бодена чувствуются на каждом шагу, по в то же время Боден не слепо принимает идеи Аристотеля, но старается их исправить и дополнить там, где это ему кажется нужным.

Боден находил неправильным то определение, которое дал государству Цицерон: «Республика есть совокупность людей, объединенных признанием общего права и стремлением к общему благу». Если согласиться с таким определением, говорит Боден, то придется отрицать характер государства у турецкой империи, так как многочисленные, входящие в нее народы, не имеют никаких общих правовых установлений. Основным признаком государства нельзя считать также и величину территории. Государством нужно считать и великое монгольское царство и маленькую республику Рагузу, подобно тому как животными мы считаем и слона и муравья. Аристотель ошибался, когда говорил, что Вавилон вследствие своей величины, не государство, а нация. Вывод отсюда один: существенным признаком государства является суверенитет. Боден определяет суверенитет, как власть абсолютную и постоянную. Абсолютной властью является такая, которая дана народам без всяких условий и ограничений; постоянною же властью нужно считать власть, существующую на основании собственного права, а не делегированную на известный срок. Власть императора Священной Римской империи нельзя считать су-

веренной — суверенитетом обладают те главы государств, которые императора избирали. И потому император не имеет права издавать собственные обязательные законы, заключать мир, объявлять войну, облагать население налогами, обращаться к другим государствам с какими-либо приказами. Все только что названные права являются содержанием суверенной власти. Боден, как мы видим, наделяет суверенитетом королевскую власть и ставит ее выше императорской. Из всех государственных форм наилучшей считает он монархию. Аргументы, приводимые им в защиту верховенства королевской власти, почерпнуты им из средневековой политической литературы и не представляют ничего оригинального.

Боден выставляет следующее определение государства: государство есть право суверенной власти над несколькими семействами и над всем тем, что им принадлежит. В определение это входят следующие моменты: во-первых, момент права, отличающий государство от банды разбойников, которая не связана никакими правовыми связями и с которой не может быть никакого правового общения. Во-вторых, момент составляющего государства населения. В римском праве имеется следующее изречение «tres faciunt collegium». — «сообщество могут составить три человека». На изречение это ссылается в своем определении Боден: достаточно трех семейств, говорит он, чтобы образовать государство. Таким образом обосновать государство могут 15 человек, образующих три семейства по 5 человек в каждом. Государство образуется тогда, когда эти три семейства объединяются единой высшей властью, то есть суверенитетом. Безразлично, живут ли эти три семейства разрозненно или вместе, для государства нужна только наличность высшей власти. В-третьих, наличность у населения частной собственности, принадлежащей семьям, а не государству в целом. Если собственность эта принадлежит не семьям, а государству в целом, то мы имеем дело с одной большой семьей, а не с государством. Следовательно, наличность хозяйственной автономии,

принадлежащей на основе частной собственности главе каждой семьи, является существенным признаком государства. Государство существует там, где есть частное право собственников, где его нет, там нет и государства. Боден полемизирует с Платоном, в идеальном государстве которого нет этой частной хозяйственной автономии и, стало быть, его идеальная община не имеет права называться государством.

Из различных форм государственного устройства, классификацию которых Боден заимствует из древней литературы, наилучшей формой он считает монархию. По его мнению, это наиболее естественная форма из всех остальных. Семья, которая является настоящим образцом небольшого государства, всегда имеет одного главу. С другой стороны, одного главу имеет и великий, окружающий нас мир, в котором господствует единый суверен, великий Бог. Если мы взглянем на небо, то и в нем господствующее положение занимает одно светило, солнце. И животный мир не может выносить многих властителей, многих царей — в нем господствует также единоличная власть. Таким образом единовластие есть некоторый универсальный закон мира, в котором мы живем. Из монархии Боден предпочитает наследственную, так как она наиболее обеспечивает внутренний мир и предохраняет от всяких потрясений, связанных с переизбранием главы государства в монархиях избирательных. После смерти монарха, говорит он, избирательная монархия находится в анархическом состоянии до тех пор, пока не будет избран новый монарх. А это ведет к беспорядкам и борьбе.

Не монархические идеи Бодена, но установленная им связь между понятием «государства» и понятием «суверенитета» обессмертило его имя в истории политических идей.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЭПОХИ ВЕЛИКИХ РЕВОЛЮЦИЙ

Мутационный период европейской истории, начавшийся в эпоху Возрождения и Реформации, кульминационной точки своей достиг в XVII-XVIII веках. Экономически в названную эпоху продолжается развитие тех потенций, которые раскрыты были на заре капиталистической эры и с различной быстротой продолжали свое движение вперед в различных странах Европы. Если в XIV-XV веках промышленно более передовой страной была Италия, то в XVII-XVIII веках она уступила свое первое место Англии, Франции и Голландии, как странам наиболее мощного развития первоначального капитализма. Политически крестьянские и религиозные войны предшествовавшего периода перешли в грандиозные революции, низвергнувшие в конце концов феодальные монархии и водворившие на их место новое буржуазное государство в формах конституционной монархии или буржуазной республики. Идеологически этот период европейской истории характеризуется разрушением средневекового теологического мирозерцания и созданием новых философских и научных теорий, основные истины которых вошли в новое европейское сознание, как тот фундамент, который, при всех его перестройках, сохранил свой старый научно-позитивный стиль вплоть до XX века. Научная революция, происшедшая в названную эпоху, по значению своему была не менее, если не более значительной, чем революции политические. В названный период Галилей открыл законы движения небесных тел, положив основание новой механике. Ньютон заложил основания нового понятия о вселенной, управляемой единым, универсальным законом тяготения. Декарт формулировал методологические приемы нового естественно-научного мышления. Лейбниц и Ньютон заложили основы высшей математики, Бернулли, Эйлер, д'Аламбер усовершенствовали эту мате-

матику, позднее продвинутую вперед Монжем, Лагранжем, Лапласом. В физике были созданы новые теории теплоты и света, в химии новая эпоха наступила после трудов Лавуазье, Пристлея, Кавендиша и др. Бюффон и Ламарк были творцами новой биологии. Под влиянием всех этих величайших открытий родился взгляд, что всякая наука — и, в частности, наука о государстве и обществе — должна подражать методам, столь успешно примененным в математике, механике и физике и должна превратиться в «социальную или политическую физику». Люди XVII-XVIII в. верили, что «ясные и отчетливые» истины, формулировка которых со времени Декарта стала целью точного естествознания, должны быть открыты и в области общественных явлений, что приведет не только социальную науку, но и самое общественную жизнь к небывалому расцвету. Одним из главных пионеров этого взгляда был английский философ-материалист Фома Гоббс.

Г л а в а 6

ГОББС

(1588-1679)

Новое обоснование естественного права. Воззрения Гоббса интересны тем, что представляют собою довольно редкостный пример политической теории, построенной на базе последовательно проведенного механического материализма, — насколько вообще можно последовательно такую теорию построить. В философии и в этике Гоббс примыкает к Эпикуру, соединяя его воззрения с взглядами некоторых крайних софистов на право и государство, как на продукты физического насилия. Эти парадоксальные теории смешаны у него с влияниями со стороны стоиков, у которых он берет важнейшее в его политической философии учение о самосохранении, как основном двигательном импульсе человеческих поступков.

Сама схема договорного происхождения государственной власти заимствована из римского права, именно из Кодекса Юстиниана: народ уступает в результате договора о подчинении все свои права монарху, власть которого становится тем самым абсолютной. Но эта римская теория подвергается такому истолкованию, при котором она утрачивает идею народного суверенитета. Все это разнообразное античное наследство Гоббс соединяет с понятиями, заимствованными у механического и математического естествознания XVII века в силу чего политика становится у него тем, что можно было бы назвать социальной механикой и физикой.

Все это новое физическое истолкование естественного права и связанных с ним воззрений на происхождение и сущность государственной власти построено, как мы убедимся, на очень поверхностных аналогиях, лишенных в настоящее время всякого научного значения; в то же время оно чрезвычайно характерно для политического мышления XVII-XVIII вв. и даже до начала XIX века. Вера в силу науки, особенно точного естествознания, соединена здесь с безмерным оптимизмом, с уверенностью в мощь человеческого разума, которому достаточно понять те истины, которые сами по себе ясны и отчетливы, чтобы политические проблемы можно было бы решать так же просто, как обыкновенные арифметические задачи. Французский историк Ипполит Тэн назвал это «классическим», «картезианским» духом, господствовавшим над умами образованных людей в XVIII веке и в эпоху французской революции 1789 г. Он так определял этот дух: «следовать во всех изысканиях, с полным доверием, без всяких оговорок и предосторожностей, методу математиков; отвлекать, ограничивать, изолировать наиболее простые и общие истины; затем, отказываясь от опыта, их связывать, комбинировать и из добытого таким образом искусственного результата выводить при помощи чистого разума все заключенные в нем последствия: таков обычный процесс мышления, вытекающего из классического духа. Он прирожден ему столь глубоко, что мы находим его в течение целых двух

столетий, у Декарта, Мальбранша, у сторонников чистого идеализма, так же как у приверженцев сенсуализма, учащихся о физических потребностях и о примитивном инстинкте». Люди, проникнутые этим духом, верили, что только знание высших и точных законов жизни человеческих обществ может упрочить благосостояние людей, как знание законов математики может нам обеспечить теоретически правильный взгляд на мир.

«Если бы основания человеческих поступков были познаваемы с той же точностью, — говорит Гоббс, — с какой познаются основания величины в геометрических фигурах, то стали бы бессильны честолюбие и алчность, силы которых коренятся в ложных мнениях толпы относительно того, что такое право и неправое. Построенное на таких основаниях государство наслаждалось бы столь постоянным миром, что люди по всем вероятностям нигде не враждовали бы, — разве только в местах с чрезвычайно увеличивающимся населением».

Чтобы познать основания человеческих поступков, нужно следовать приемам, принятым в физике.

«Элементы, из которых образуется какая-либо вещь, — говорит Гоббс, — лучше всего служат также и для ее познания. Подобно тому, как в часах или в каком-либо другом менее сложном механизме нельзя узнать, каково назначение каждой части и каждого колеса, если их предварительно не разберут и если не будут наблюдать в отдельности вещество, форму и движение частей, — подобно этому и в исследовании права, государства и обязанностей граждан следует не разрушать государство, но рассматривать его как бы разложенным на части, то есть нужно понять, какова природа человека, насколько она склонна или не склонна к образованию государства и как должны соединяться люди, если они намерены вступить в соседство друг с другом».

Последним из элементов, на которые разлагается физический мир, является материальный атом со свойственными ему основными силами; последним элементом человеческого общества является «соци-

альный атом», то есть отдельный, изолированный человек. Из основных физических сил, присущих такому атому, требуется объяснить происхождение государства и его сущность. Силы эти суть стремление к утверждению своего бытия, к самосохранению, затем движению, которое приводит к столкновению атомов и к взаимному отталкиванию, порожденному их встречей. Сила самосохранения у атома так велика, что каждый атом, стремясь к утверждению собственного бытия, не считается со всеми другими, отталкивает их и даже разрушает. Получается некоторое всеобщее столкновение, которое Гоббс называет «борьбой всех против всех». От столкновения этого политические атомы не только не сохраняются, но им грозит всеобщая гибель. Чтобы избежать ее, нужно парализовать отрицательные результаты всеобщего столкновения, смягчить их. Политический союз и есть средство, восстанавливающее действие силы самосохранения и прекращающее борьбу всех против всех. Государство есть то «искусственное тело», тот механический аппарат, который, превосходя своей мощью антагонистические силы, заложенные в каждом политическом атоме, способен «водворить порядок в хаосе столкновений и привести к согласному движению бесформенную массу, состоящую из сосуществующих людей-атомов».

Такова схема натуралистического и механического истолкования той старой естественно-правовой теории, которая считала, что люди некогда жили в догосударственном «естественном» состоянии, что состояние это было борьбой и войной, что борьба эта была прекращена договором о мире и установлением единой государственной власти.

В основе всех механических и физических аналогий, приводимых Гоббсом, лежит уже известный нам пессимистический взгляд на человека, который мы не раз встречали в истории политической мысли (например, у Гераклита и Макиавелли). Гоббс считает, вопреки Аристотелю, что человек вовсе не является общежительным существом, что в основе чело-

веческого общества не лежит социальный инстинкт. Людей объединяет страх за свою жизнь и стремление оборонить себя от постоянных опасностей. Когда люди уходят из дома или приходят домой, говорит Гоббс в своей книге «О гражданине», они прежде всего запирают окна и двери из-за боязни нападения. Собаки лают целую ночь, понимая, что дом окружен неизвестными врагами. Когда люди объединяются в общество, они прежде всего начинают находить у других людей комические стороны их характера, злословить и осуждать. По природе своей «человек человеку волк», а не друг. Кто хочет убедиться в этом, пускай посмотрит на гражданские войны и международные отношения, которые не подчинены никакой власти. Постоянная война является лучшим доказательством, что «борьба всех против всех» есть нормальное состояние не урегулированных высшей властью человеческих отношений. Гоббс жил в эпоху гражданской войны и распада всех старых государственных связей — и то, что он наблюдал в состоянии английского общества половины XVII века, он назвал «естественным состоянием», свойственным всем обществам, не урегулированным государственным порядком.

В «Левиафане» Гоббс считает главным двигателем человеческого поведения суетное легкомыслие и страх смерти. Первая страсть ведет человека к делам безумным, вторая пробуждает отрезвляющий безумие разум. Поддаваясь легкомысленной суетности человек считает себя существом, стоящим выше всех других; сознание собственной конечности и смерти пробуждает желание, чтобы прежде всего погиб другой человек, и это ведет к ненависти. Люди равны по природе и самый слабый из них достаточно силен, чтобы из-за угла убить самого сильного. Здесь и лежит источник «войны всех против всех», которую мы наблюдаем в естественном состоянии.

Кто отправляется в путешествие, продолжает Гоббс, ищет себе спутников, так как боится ехать один. Когда мы ложимся спать, мы прежде всего

запираем двери, В своем собственном доме двери и шкафы запирают на ключ, несмотря на то, что существуют запертые ворота и городская стража. Так живут не только не цивилизованные народы в Америке, но подобную жизнь ведут люди в организованных государствах. Естественное состояние остается везде и всегда — оно возвращается полностью, когда начинается война. Но и в течение мира отдельные суверенные монархи живут в постоянном страхе нападения на них их ближайших соседей.

В политической философии Гоббса следует различать два понятия, при помощи которых он объясняет происхождение государственной власти — это понятие «естественного права» и понятие «закона природы». «Естественное право» есть совокупность норм, которыми руководствуется человек в естественном состоянии. Основная из этих норм есть: «спасай самого себя», «сохраняй собственную жизнь». Другими словами, «естественное право» есть ничто иное, как «естественная свобода», пользуясь которой человек может сохранить свою жизнь, при помощи всевозможных средств, ведущих к этой цели. Это есть право силы и произвола, господствующего в догосударственном быте. В «естественном состоянии» каждый человек имеет право на все, следовательно нет различия между «моим» и «твоим», нет частной собственности. Каждый защищает силой, что имеет — и это есть повод к постоянным столкновениям, к борьбе и войне.

Основное противоречие «естественного состояния» в том, что человек в нем хочет сохранить свою жизнь, но сделать этого не может, так как «война всех против всех» ведет его к неминуемой гибели. Чтобы избежать этого, у Гоббса появляется «закон природы», как «заповедь разума, который предписывает человеку, что должно и что не должно делать, чтобы сохранить свою жизнь». Гоббс насчитывает целый ряд «законов природы», применение которых превращает «естественное состояние» в «состояние гражданское», дающее человеку возможность орга-

низовать некоторый порядок совместной жизни. «Законы природы» Гоббса есть элементарные нравственные нормы, являющиеся условиями возможности всякого общежития: «должно искать мира», «должно соблюдать договоры, должно установить, что мое, что твое, и т. п.» «Законы природы» совпадают с основными заповедями религии, но Гоббс хочет освободить их от внешнего религиозного авторитета, хочет их обосновать на внутренней обязательности, диктуемой нашей совестью (*"in foro interno"*, как он говорит на латинском языке). Эта только внутренняя их обязательность составляет их основной недостаток. Зависия исключительно от человеческой свободы, законы эти легко не соблюдаются. Договор о прекращении войны и установлении всеобщего мира становится прочным тогда, когда за ним стоят какие-либо принудительные санкции. Необходимость таких санкций и ведет к необходимости другого договора — договора о всеобщем подчинении единой общей воле. Только такой договор способен прекратить анархию «естественного состояния» и реально замирить человеческое общество. «Общая воля» образуется путем полного отказа каждой единичной воли от ее свободы и ее прав, в результате чего происходит концентрация единичных волей в одном пункте, наделенном огромной властью, являющейся суммой властей, принадлежащих каждому отдельному гражданину. Формула превращения всех в одно коллективное лицо таково: я переношу на этого человека или на этот коллектив право и власть, которые я имею для того, чтобы управлять самим собою, — с условием, что и ты также перенесешь такое же право и такую же власть на того же человека или на тот же коллектив. Через этот акт беспорядочное множество становится как бы единым коллективным лицом. Это и есть государство, — страшное чудовище, Левиафан, или смертный бог. Определение его таково: «государство есть единое лицо, уполномоченное известным количеством людей, на основании взаимного доверия, использовать по своей воле, во

всех своих действиях ту власть, которая принадлежит всем и каждому для обеспечения мира и для общей защиты».

Образованная при помощи такого соглашения государственная власть должна обладать абсолютным характером. Это есть власть над жизнью гражданина и над всем, что ему принадлежит. У граждан не остается никаких прирожденных естественных прав, так как учреждение «гражданского состояния» целиком уничтожает «состояние естественное» со всеми первоначальными правами его отдельных индивидуумов-атомов. Те малые остатки «естественного состояния», о которых упоминает Гоббс, — например, право на самосохранение, от которого в конце концов никто не может отказаться — проявляются только в исключительных случаях, например, тогда, когда государство отказывается оберегать жизнь своих граждан. Тогда отдельный человек имеет право взяться за оружие и начать охранять свое существование собственными силами.

Учение о различных формах государственного устройства. У истолкователей политической теории Гоббса ставился вопрос, является ли его договор об установлении государственной власти некоторым историческим, во времени происходящим фактом, или какой-то чисто логической конструкцией, служащей для объяснения существа государства и характера его власти. Сторонники этого последнего взгляда могли бы сравнить договорную конструкцию Гоббса с математическим приемом, употребляемым в теории пределов, которая конструирует окружность путем бесконечного умножения сторон вписанного в нее многоугольника. Это не значит, что окружность действительно произошла из многоугольника, но примененная здесь гипотеза позволяет понять те принципы, при помощи которых можно познать площадь круга, отношение определяющих эту площадь линий и т. п. Так и договор Гоббса позволяет понять в государстве то, что не способна уяснить никакая его история. По мнению выдающегося юриста бли-

жайшего нашего прошлого, Георга Еллинека, договорная теория Гоббса имеет подобный, чисто конструктивный смысл — она дает наиболее удачное решение вопроса об оправдании государства и его власти. Едва ли можно сомневаться, что подобный чисто конструктивный момент присутствовал в договорной теории английского мыслителя, но в то же время у него не отсутствовало и чисто историческое истолкование договора об образовании государства. Это лучше всего видно из деления государства на «государства институтивные» или искусственно созданные и государства, происшедшие естественным путем. Первые, по мнению Гоббса, произошли путем соглашения граждан и имели конституцию. В них граждане избирали облеченных властью лиц по своей воле и приписывали власти этой наивысший характер без отношения к тому, вручена ли она одному лицу или коллегии лиц. Напротив, естественно происшедшие государства имеют характер деспотий. В них граждане повинуются наивысшей власти вследствие инстинктивного страха, например, после военной оккупации или вследствие ее ожидания. К этому же типу принадлежат государства, власть которых произошла из начал неограниченного права отца семейства или начальника племени.

Кроме этого делания государств, у Гоббса имеется общепринятая их классификация на монархии, аристократии и демократии. Новое, что вносится Гоббсом в эту классификацию, сводится к установлению ее связи с вышеприведенным различием государств институтивных и естественно происшедших. Последние, по мнению английского мыслителя, бывают по большей части монархиями или аристократиями, тогда как в основе институтивных государств по большей части лежит волеизъявление народа. В то же время Гоббс признает, что народ может вынести решение о подчинении воле одного человека, то есть может установить монархию на основе договора. Она будет абсолютной, но основанной на пра-

вовых началах, тогда как естественно возникшие монархии бывают обычно их лишены.

Гоббс и другие механисты. Теория Гоббса нашла противников не только среди теологов и аристотелев, но и в школе самих сторонников «социальной физики». Английский философ, Кумберленд в своем, направленном против Гоббса трактате «О законах природы», возражал не против самой идеи «социальной физики», но против ее истолкования Гоббсом. Основная двигательная сила человеческого поведения, говорил он, не есть отталкивание от других людей и эгоизм, но сила притяжения, подобная той, которая управляет движением небесных светил по законам тяготения, открытым Ньютоном. «Политические атомы», люди, вращаются друг около друга, управляемые симпатией, а не отталкиванием, как учил Гоббс.

Выдающийся голландский философ, Спиноза, изложивший свою «Этику» при помощи геометрического метода, писал: «То, что отличает мою политику от Гоббса, сводится к сохранению мною естественного права даже в гражданском состоянии и к признанию за сувереном прав над подданными только в той мере, в какой суверен обладает силой».

Другими словами, для Спинозы договор об установлении общества не поглощает всех прав договаривающихся лиц, но оставляет им частицу той свободы, которой они пользовались в безгосударственном состоянии. Теория Спинозы приводит нас к утверждению неотчуждаемых естественных прав человека и гражданина в государстве. И кроме того, Спиноза в одном из своих политических трактатов (в «Богословско-политическом трактате») был вполне согласен с договорным происхождением государственной власти, однако, в другом своем сочинении отходил от этой теории. У Спинозы намечался взгляд, что источником происхождения государств является не произвольный акт, но действие скрытых естественных сил.¹⁾ Это не отдельные люди действуют

¹⁾ В сочинении, носящем название «Трактат политический».

при установлении обществ, не они творят договоры, не они властвуют и подчиняются, — это через них действует единая, великая Природа. Людям только кажется, что они действуют. Вместе с тем в политическую теорию Спинозы начинает проникать мысль, что государство не есть общение политических атомов, изначально раздельных и ничем не связанных, но проявление некоторого универсального духа, составляющего один из необходимых атрибутов единой субстанции, лежащей в основе всех вещей окружающего нас мира и самого человека.

«Право верховной власти, — говорит Спиноза, — есть ничто иное, как естественное право, но определяемое не мощью каждого в отдельности, а мощью народа, руководимого как бы единым духом». Это есть уже отказ от политического атомизма. Спиноза в приведенных словах выказывает себя предтечей новейшей, органической теории государства, для которой в государственном теле действующим началом является некая единая медленно развивающаяся, коллективная душа.

Книги Гоббса имели большой успех в Европе — и можно даже говорить о «гоббсизме», как особом направлении политической мысли второй половины XVI и XVII веков. Монархический абсолютизм, распространенный в этот период европейской истории, находил в философии Гоббса оправдание, построенное в духе времени, для которого старые теории власти «Божьей милостью» казались устарелыми и отжившими. «Гоббсизм» проник и к нам, в Россию. По приказанию Петра I у нас был переведен на русский язык трактат Гоббса «О гражданине», так же как и сочинение малоодаренного немецкого сторонника естественного права, Пуффендорфа («О должностях человека и гражданина», пер. Г. Бужинского под личным наблюдением императора, СПб, 1724). Петр жил в эпоху господства естественного права в Европе, и нет ничего удивительного, что он хотел перестроить идеологию императорской власти по новому, европейскому образцу.

Для выполнения этой задачи Петр нашел очень подходящего человека, западно-европейской школы, отлично знакомого со всеми тонкостями тогдашней естественно-правовой премудрости. Мы говорим о Феофане Прокоповиче, ученике иезуитской коллегии, перешедшем в католичество православном священнике, потом вернувшемся опять в православие и ставшем новгородским епископом. Он имел отличные связи в протестантском мире, состоял в переписке со многими выдающимися западными юристами, отличался большой образованностью, хорошим литературным талантом и даром блестящего проповедника. Ему-то и было поручено царем выработать новый опыт оправдания абсолютной власти монарха на западный образец, что и было выполнено в трактате «Правда воли монаршей в определение наследника державы своей». В сочинении этом выдвинут был весь огромный аппарат естественно-правовой учености, как она сложилась в позднейшую эпоху истории естественного права у таких ее представителей как, например, вышеупомянутый Пуффендорф. Феофан излагает договорную теорию происхождения общества и государства, причем различает различные виды договоров — первичный договор об установлении самого общественного состояния между людьми, дальнейшие договоры об установлении основных гражданских институтов, и, наконец, договор об установлении власти и учреждении государства. Этот последний акт Прокопович истолковывал в смысле Фомы Гоббса: договаривающиеся отказываются от всех своих прав, перенося их на государство, которое, принимая все эти права, становится абсолютным. Царь не подозревал, вероятно, всей опасности этой аргументации: в основе ее все же лежит естественное право отдельной человеческой личности, от воли которой зависит государственная власть. Обращение монархии к «милости Божьей» по сравнению с названным ее оправданием является куда более надежным и безопасным аргументом. Есть сведения, что трактат Прокоповича не имел особого

литературного успеха — 600 экземпляров его издания не разошлись и в четыре года. Тем не менее естественно-правовые идеи были официально признаны правительством и не могли не распространяться. Сперанский поместил трактат Прокоповича в «Полное собрание законов» Империи и он стал таким образом официально признанным источником русского права.

Г л а в а 7

ЛОКК И ИСТОКИ ЛИБЕРАЛИЗМА. (1632-1704)

Жизнь и литературная деятельность. Не меньший успех, чем доктрина Гоббса, имело учение его младшего современника, английского философа-сенсуалиста, Джона Локка. Он был сыном английского юриста и учился в колледже Св. Петра в Лондоне, ныне называемом Вестминстерской школой. Как ученик старших классов, он был, по всем вероятностям, свидетелем казни короля Карла 1, происходившей около помещения этой школы в 1649 г. В молодости стоял близко к революционным кругам Англии, повлиявшим на демократический дух его политической мысли. Как и Гоббс, он учился затем в Оксфорде, стал учителем, сопровождал сына английского аристократа, лорда Шефтсбери, за границу, был секретарем самого лорда и кончил жизнь английским посланником в Бранденбургском герцогстве при герцоге Фридрихе III. Основное его философское сочинение «О человеческом разуме» стало евангелием нового европейского эмпиризма и сенсуализма. Полемика Локка с теорией прирожденных идей, его взгляд на человеческую душу, как на «чистую доску», надписи на которой (то есть наши идеи) происходят от влияния внешней среды, воспитания и наследственности, стали основной догмой просветительной философии 18-го века. Французские материалисты заимствовали у Локка взгляд на относительность наших моральных и религиозных идей, на зависимость их от внешних

природных и исторических условий, — теория как мы знаем не новая, ведущая свое начало от древних софистов, перенятая эпохой Возрождения и Реформации и ставшая особо популярной в революционный период европейской истории.

Учение о естественном состоянии. Локк написал два политических трактата, — один, направленный против патриархальной теории монархической власти, учившей о происхождении ее от власти первого человека, Адама; другой — выступивший на защиту демократии и прирожденных прав человека. Исходной точкой политической теории Локка является учение об естественном праве, которого придерживался Гоббс и все современники названных философов. Гоббс и Локк, согласные друг с другом в исходных точках, решительно расходятся в их истолковании. Оба исходят из учения об «Естественном состоянии», которое понимается ими однако совершенно различно. Если для Гоббса естественным состоянием было состояние войны, то для Локка это состояние мира, любви и дружбы. Локк не был отрицателем войны, для него каждый человек может и должен защищать себя, когда грозит опасность. Война есть следствие инстинкта самосохранения однако же ее нельзя считать «естественным состоянием». В «естественном состоянии» каждый обязан заботиться о собственной жизни, но в то же время, когда жизнь эта вне опасности, каждый должен стремиться к сохранению жизни всех других людей. Естественное состояние есть состояние свободы, равенства и братства. В естественном состоянии люди, не прося ни от кого разрешения и не завися от воли других людей, могут делать все, что им угодно, могут располагать всем, в чем у них нужда, могут располагать собою как хотят, предполагая однако, что они не выходят за границы, поставленные им законами природы. Естественное состояние есть также состояние равенства, в котором нет никаких социальных и политических различий и нет никакого подчинения одного человека другому.

Естественное состояние в тех чертах, в каких оно изображается Локком, близко стоит к земному раю. Локк не считал естественное состояние продуктом фантазии, он верил, что оно некогда существовало и даже теперь существует там, где люди живут еще вне государственных связей. Людей, которые не верят в существование естественного состояния, Локк уподоблял историкам, которые, говоря об армиях Саламансара или Ксеркса, не верят, что солдаты этих армий были когда-то детьми, так как история об этом ничего не говорит.

Ошибочно думать, говорит Локк, что в естественном состоянии царствует произвол и оно не управляется никакими законами. Законы, действующие в естественном состоянии, суть предписания разума, заповедующие человеку, что никто не должен вредить другому, его жизни, здоровью, свободе и имуществу. В естественном состоянии человек наделен некоторыми правами, — именно правом наказания тех, которые преступают естественные законы, а также правом на возмещение убытков, причиненных другими людьми. Признание этих прав предполагает, что каждый человек в естественном состоянии имеет право принуждать тех, кто нарушает естественные законы.

Установление государства. Главная трудность, стоящая перед Локком, сводится к решению вопроса, в силу каких причин человек покинул «земной рай» и почему он перешел из него к более тяжелым принудительным формам государственного быта. Нельзя сказать, чтобы ответ на этот вопрос у Локка отличался особой ясностью. Во всяком случае несомненно одно, что переход из естественного состояния в состояние политическое обусловлен был недостатками первого, которые устранялись во втором, то есть в государстве. Недостатки эти можно свести к следующим основным: 1) В естественном состоянии каждый человек принужден быть судьей в своем собственном деле, что не гарантирует беспристрастности вынесенных им решений; кроме того, осуществление этих решений совершается при помо-

щи своей собственной силы, то есть путем самоуправства, что не гарантирует общественного порядка и может повести к спорам и борьбе. 2) Хотя господствующие в естественном состоянии законы природы понятны всякому, однако люди, погрязшие в своих житейских интересах, утрачивают понимание этих законов и нуждаются в дополнительных правилах поведения, которые может установить только некая власть, отсутствующая в естественном состоянии. 3) В естественном состоянии право каждого отдельного человека и его свобода недостаточно защищены. Не ограждена частная собственность отдельного человека и безопасность его жизни. Охрана этих прав требует, чтобы в человеческом обществе существовали некоторые на вечные времена изданные нормы, на основе которых могли бы решаться все имущественные споры между людьми, для решения которых естественные законы являются недостаточными.

Общественный договор. Если придерживаться точности терминологии, то едва ли можно считать правильным называть акт установления государства у Локка «общественным договором». «Общество» у Локка существует ранее государства, существует «по природе», а не по соглашению, и к нему, строго говоря, не подходит самый термин «установления». Устанавливаются у Локка государственный союз и государственная власть, а не общество, которое существовало до государства. Способ установления государства складывается у Локка из целого ряда моментов, которые у него самого не расчленены. Наиболее глубоким моментом акта учреждения государства нужно считать то, что посредством него образуется, как говорит Локк, некоторое «новое тело» с присущими ему новыми правами, которые превосходят отдельные права, принадлежащие отдельным людям. Такое «тело» образуется добровольным соглашением всех и каждого, однако, когда оно уже установлено, то все действия отдельных лиц считаются происходящими не из их частной воли, а из воли большинства. Политическое тело, — говорит Локк,

— не установлено с той целью, с которой люди ходят в театр, — то есть с намерением в конце концов из него выйти. Раз люди согласились образовать такое новое «тело», то каждый отдельный человек становится обязанным сообразовать все свои действия с тем, чего хочет большая часть его членов, то есть с волей большинства. Иначе, действия такого «тела» становились бы невозможными. Если каждый действует по своей частной воле, то «тело» это разрушается.

Естественно-правовая конструкция Локка теоретически близко стоит к Гоббсу. Разница только в том, что у Гоббса нет понятия «общества», которое предшествует образованию политической власти. У Гоббса государство возникает в «социальной пустоте», у Локка на основе существующих в естественном состоянии общественных отношений. Отношения эти не могут быть уничтожены соглашением об установлении государственной власти. Локк различает, например, разложение какого-нибудь правительства от разложения самого общества. Когда правительство разлагается, общество остается со всеми своими естественными законами и правами. Высшая власть остается у общества, и составляющий его народ не теряет права действовать в качестве суверена. Мы имеем здесь теорию народного суверенитета в более полном и глубоком понимании, чем у Гоббса. У Локка народный суверенитет не отчуждаем, он принадлежит обществу как целому, а не отдельным «людям-атомам», как это было у Гоббса. В силу этого общество с присущим ему естественным правом у Локка переходит в государство и закрепляется в нем. Установление государства не поглощает общества, напротив того, главная цель политической власти сводится к защите этого общества и к охране существующих в нем естественных прав. Акт учреждения государства не уступает государству всех прав, существующих в обществе.

Естественные права человека. Политическим идеалом Локка является тот вид демократии, который

можно назвать либеральным. Охрана прирожденных естественных прав личности является главной ее целью. В политической доктрине Локка нужно искать истоки тех законодательных актов, которые носят имя «Деклараций прав человека и гражданина» (американская декларация независимости 1776 г. и французская декларация прав человека и гражданина 1789 г.). Существует довольно большая литература, посвященная вопросу о происхождении этих деклараций и о тех политических учениях, под влиянием которых они созданы. Известный немецкий юрист, Георг Еллинек, считал, что французская декларация создана была по образцу американской декларации о независимости, а эта последняя резюмировала декларации прав отдельных американских штатов, опубликованных до объединения Америки в единое федеральное государство. Эти последние декларации создались под влиянием английских пуритан и, в частности, одного из их идеологов, Роджера Вильямса. Главный интерес Роджера Вильямса был в утверждении прав религиозной свободы, этого основного требования всех протестантов. Декларация прав человека и гражданина содержит это требование, но его никак нельзя признать основным и главным. Первый набросок французской Декларации прав основным неотчуждаемым естественным правом считает, в совершенном согласии с Локком, право частной собственности. Свобода религиозной веры и религиозных мнений в названном наброске стоит только на третьем месте. И только третий проект Декларации, представленной во французское национальное Собрание, выдвигает на первое место свободу религиозной веры, а неприкосновенность собственности ставит на третье место. Все это указывает на прямое влияние идей Локка на французскую Декларацию прав человека и гражданина. Опубликованный много позднее текст прибавлений к французской декларации под названием «Общие принципы, касающиеся конституции и законодательства в политическом состоянии» в самом этом

заглавии содержит уже мысль Локка о противопоставлении «политического состояния» «состоянию естественному». В последующем тексте этого документа, в первом пункте, формулируется идея равенства сограждан, а во втором пункте утверждается зависимость избирательных прав граждан от права их собственности на известную долю земли. Связь этих постановлений с воззрениями Локка на частную собственность, как на основное, прирожденное, неотчуждаемое естественное право едва ли может быть подвергнута сомнению.

Принцип труда и право частной собственности. Новаторство и революционный дух теории Локка мы видим не в том, что в ней «естественные права» сохраняются в политическом состоянии — эта идея была формулирована и до Локка (например Спинозой), но в том, что в социальной среде, еще не вполне вышедшей из феодальных отношений, Локк выдвинул значение принципа труда, как основы неприкосновенности права собственности отдельного человека. Труд не мог признаваться основой права собственности ни в обществе рабовладельческом, ни в обществе феодальном. В первом из них раб не мог иметь права собственности на то, что он произвел своим трудом. Во втором, если крепостной и получал часть выработанного им продукта, то это был особый род заработной платы, а не принадлежащая ему доля собственности на продукт его труда. Из политических мыслителей Локк был первый, выдвинувший тот принцип, что труд есть главная основа права частной собственности. Бог, — говорит Локк, — предоставил мир в общее владение всем людям. Оттого в естественном состоянии ни один человек не имеет изначального естественного права собственности на какую-либо вещь. По естественному праву не существует частной собственности на землю — земля принадлежит здесь всем и каждому. Существует только одна частная собственность в естественном состоянии — это собственность на свое тело и на все, что произвел человек своим физичес-

ким трудом. Первобытный человек, питающийся орехами или яблоками, не может считать их своей собственностью. Но когда он собрал эти продукты природы своими усилиями, когда он приложил к ним свой труд, они начинают ему принадлежать по праву его собственности. Это право основывается не на каком-либо соглашении, но на природе, — оно лучший пример подлинного естественного права. Если трудом приобретается право собственности на движимые вещи, то труд есть основа частной собственности и на землю. Право это по природе принадлежит тому, кто обработал свой участок земли, и оно существует в той мере, в какой отдельный человек способен своим трудом обработать известный участок. Человек, захвативший больше земли, чем он может ее обработать, не может считать ее своей собственностью. Бог дал землю в собственность только людям трудолюбивым, прилежным, разумным, а не всякому лентяю или захватчику. Изложенные здесь идеи Локка являются первым наброском трудовой теории собственности, которая развита была в последующей истории различными доктринами, формулированными социалистами различных школ.

Учение о разделении властей. Мы видели, что теория разделения властей издавна была связана в истории политической мысли с учением о смешанной форме государственного устройства. Главные политические цели, которые преследовала теория разделения властей, можно свести, во-первых, к умеренности и ограничению государственной власти, всегда стремящейся к расширению своих притязаний и, во-вторых, к созданию крепкого и прочного государственного устройства, достигаемого путем системы равновесия отдельных государственных сил. Теория разделения властей Локка отодвигает на задний план эти две главные цели учения о разделении властей. Разделение власти на законодательную (легислативу) и исполнительную (эксекутиву) установлено здесь с единственной целью — провести принцип народного суверенитета. В государстве, говорит Локк, которое

соответствует природе, другими словами, служит самосохранению общественного целого, должна существовать одна высшая власть, которой все остальные должны быть подчинены. Эта высшая власть и есть власть законодательная, так как она устанавливает основной закон или конституцию всякого государства. Власть эта должна быть особо выделена, должна принадлежать народу и не может быть передана кому-либо другому. Только народ уполномочен определять форму государственного устройства, то есть поручать законодательную власть тем лицам, которые народу угодны. И когда народ говорит: «мы хотим быть подчинены законам, изданным определенными лицами и в определенной форме», то никакое другое лицо не имеет права предлагать другие законы и всякий должен подчиняться нормам, изданным только при названных условиях. По мнению Локка, государственная власть теряет свои права, когда исполнительная власть совершает противозаконные поступки, когда уполномоченные на то лица препятствуют созыву народных представителей, когда произвольно изменяется избирательный закон и когда исполнительная власть не считается с волей народного собрания. Во всех этих случаях образованное посредством общественного договора тело распадается, и народ переходит в «естественное состояние». В подобных случаях Локк признает за народом право на восстание, что признается далеко не всеми сторонниками теории естественного права. Потому и можно назвать демократию в понимании Локка демократией радикальной.

Влияние политической теории Локка. Влияние естественно-правовой теории Локка было огромно. Его идеями вдохновлялась не только английская революция, но и революция французская. Вожди французской революции иногда говорили словами, вычитанными из трактатов Локка и законодательные акты французской революции точно отражали его идеи. Идеи эти перешли в 18-м веке и к нам в Россию. В 1764 году вышла в Петербурге компилятив-

ная книга В. Золотницкого, которая ставила себе целью «в первый раз на российском языке сообщить свету различные учения естественного права». В предисловии к этой книге автор утверждает, что люди «в своей натуре между собою равны», «никто не имеет в натуральном состоянии преимущества перед другим». «Первый закон природы состоит в том, что полезно и честно». «Натуральное право» позволяет для защиты человеческой жизни и чести изыскивать все средства, включая даже убийство, которое в качестве средства защиты всегда и везде дозволено». Так в среду русского дворянства проникают идеи западной революционной буржуазии. Дальнейшее развитие этих идей на русской почве мы видим в сочинениях А. Н. Радищева, который был первым замечательным излагателем западно-европейской теории права в полуфеодальной России. Идеи его излагаемые в прославившем автора «Путешествии из Петербурга в Москву», во многом напоминают Гоббса и иногда истолковывались, как влияние этого последнего. «Естественное состояние» у Радищева не есть состояние общежития, человек в нем есть существо ни от кого не зависящее и живущее без отношения к другим людям. Естественный человек «равен во всем другому», он «алчущ и жаждущ». «Все, что взять может на удовлетворение своих нужд, все присвоает. Если на пути удовлетворения своих нужд встречает препятствие, то применяет силу. Право здесь есть сила, применение которой дозволено, для защиты и самообороны. Однако, в «Путешествии» мы не замечаем основного пункта всей конструкции Гоббса — учения о «войне всех против всех», как результата естественного состояния, ведущего к установлению государства. Естественный человек у Радищева принужден сам обуздать свои желания, умерить беспредельность своей воли, ограничить себя «чертой послушания» — и именно «для своей пользы». Здесь кончаются аналогии с Гоббсом. У Радищева мы не замечаем никаких признаков государственного абсолютизма. Люди, входя в органи-

зованное общество и тем ограничивая свой естественный эгоизм, вовсе не отказываются от всех своих прав и не переносят их на всеильное государство. «Гражданин, — говорит Радищев, — становясь гражданином, не перестает быть человеком, коего первая обязанность, из сложения его происходящая, есть собственная сохранность, защита, благосостояние»... «А доколе он человек, право природы, яко обильный источник благ, в нем не иссякнет никогда». Это уже не Гоббс, это ближе всего к Локку. С Локком сближает Радищева и утверждение права человека на защиту против государства, раз это последнее не может или не хочет его защищать. «Тогда пользуется гражданин природным правом защиты», — говорит Радищев, примыкая тем самым к тем радикальным политикам, которые утверждали существование права на восстание против государственной власти, раз она перестает удовлетворять требованиям человеческой пользы.

Г л а в а 8

ОТ ЛИБЕРАЛИЗМА К АНАРХИЗМУ.

Естественно, правовая теория Локка и сходных с ним мыслителей поставила перед политической философией проблему, которая не ставилась еще в прошлой ее истории. Если «естественное состояние» есть состояние мира и если некоторые частные недостатки этого состояния приводят людей к установлению государственной власти, то не существует ли возможность устранить эти частные недостатки каким-нибудь иным путем, чем предлагал Локк, то есть не учреждая государства? Организуя аппарат государственной власти и государственного принуждения, не вступаем ли мы на путь, который не только не улучшает, но еще более ухудшает недостатки «естественного состояния»? Вопросы эти приводят нас к тем политическим идеям, которые выросли на почве

учения об естественном праве и привели в своем умеренном решении к экономическому и политическому либерализму, а в крайнем своем решении к анархизму.

Одним из предшественников Локка, придерживавшимся взгляда, что «естественное состояние» есть состояние мира, был английский философ Кумберленд. Он исходил из предположения, что сила самосохранения каждого социального атома не только не противоположна силам других атомов, но находится с ними в некоторой изначальной гармонии. Индивидуальные стремления каждого отдельного человека находятся в полном согласии со стремлениями других людей и с интересами всего общества, между социальными атомами нет антагонизма, нет вражды, но царствует некоторое первоначальное согласие. Политические атомы в естественном состоянии не только не сталкиваются друг с другом, но мирно вращаются друг около друга, подобно тому, как вращаются по закону всеобщего тяготения Ньютона небесные тела. Политический союз и есть проявление этого наблюдаемого во всей природе тяготения одних тел к другим и обусловленной ими изначальной физической гармонии, царствующей во всем мире. Если социальная философия Гоббса и его сторонников ссылалась на древний материализм и на его представителя Лукреция, то эта другая общежительная теория хотела опереться на Ньютона и на его новое истолкование системы материального мира.

Таковы идейные истоки либеральной доктрины в учениях естественного права. Социально-экономической почвой, на которой создавалась эта доктрина, была новая капиталистическая форма хозяйства с пробудившимся стихийным ростом торговли и промышленности, стихийным увеличением богатства и стихийным изменением экономических отношений. Все эти новые процессы происходили помимо участия государства, без какого-либо вмешательства государственной воли и под их влиянием возникла мысль, что движение социальных сил и социальный

экономический прогресс не зависят от государственного вмешательства, а происходят сами собою. Перводвигателем общественной жизни не является, следовательно, государство. Для Аристотеля весь мир не мог существовать без перводвигателя. Все имело свою двигательную силу, человеческий организм имел ее в душе, душа имела свою двигательную силу в разуме и т. д. «Элемент властвования и элемент подчинения, как говорил Аристотель, сказывается во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другою, составляет нечто целое. Это — общий закон природы и ему подчинены все одушевленные существа. И даже в предметах неодушевленных, например, в музыкальной гармонии, можно подметить своего рода принцип подчинения». — Древнему миросозерцанию совершенно была чужда мысль, что мир в целом и тем более человеческое общество есть явление,двигающееся своими собственными силами и не требующее двигателя, подобного государству. «Мир движется сам собою», — так определил Галилей воззрение на мир с точки зрения новой физики и механики. Достаточно применить эту истину к социальным явлениям, и мы придем к взгляду, что само собою может двигаться и человеческое общество — без внешнего двигателя, без государства, как это говорил Галилей о всем физическом мире.

Воззрение на человеческое общество, как на самодвижущуюся систему, существующую без государственного вмешательства, особо культивировалось, в тех учениях естественного права, которые стали посвящать свое внимание экономическим проблемам. Родоначалник политико-экономической школы физиократов, Франсуа Кенэ, формулировал взгляд, что существует будто бы особый «естественный» экономический порядок с его собственными законами, не совпадающими с законами, установленными государством. Изданные государством законы тогда хороши, когда они согласуются с законами этого естественного порядка. Кенэ указывал, как на пример по-

добной согласованности, на древнее государство инков в Перу, в котором будто бы государственные законы диктовались законами естественными, что придавало названному государству характер совершенного идеала. Государство инков было исключительно сельскохозяйственное, оно не знало ни денег, ни внешней торговли. Жители его не умели ни писать ни читать, не обладали никакими знаниями, им не была известна бедность, у них не было ни нищеты, ни преступлений. В подобном «естественном порядке» существовала полная гармония между интересами отдельной личности и интересами общества. Все экономические процессы протекали здесь так, что служили максимальной пользе отдельной личности и максимальному благу целого. Мы видим в этой фантастической картине новый вариант древнего стоического идеального государства, который Платон иронически назвал «государством свиней». У Кенэ государство не отменялось «обществом» и не объявлялось учреждением ненужным и бесполезным, но другие представители названного направления европейской мысли легко дошли до взгляда, что государственный порядок следует заменить порядком «естественным», что государство есть учреждение бесполезное и даже излишнее. По учению автора известной поэмы, в которой жизнь человеческого общества уподоблялась пчелиному улью, Мандевиля, государство являлось некоторым второстепенным аппаратом, существующим в виде нароста на человеческом обществе. Государство, согласно Мандевилю, есть совокупность лиц, присвоивших себе административные функции с той целью, чтобы наслаждаться преимуществами положения, которое они занимают, и пользоваться выгодами от авторитета, который им принадлежит. В основании всякой общественной жизни, лежит некий скрытый общественный порядок, основанный на гармоническом сочетании противоположных социальных тенденций. Отдельные члены общества, преследуя свои собственные совершенно противоположные другим людям цели, помогают од-

нако другим людям «как бы себе на зло». При этих условиях совершенно безопасным является эгоизм и все наши противообщественные склонности. Как раз из балансирования их с противоположными эгоистическими стремлениями других людей рождается та система внутренней гармонии, которая дает силу и прочность общественному целому и делает ненужным государство.

Учение о предустановленной гармонии индивидуальных и коллективных интересов в человеческом обществе особо ярко развито было родоначальником новой науки, политической экономии, Адамом Смитом. Для него в общественном мире все идет само собою. Нужно не воздействовать на экономические процессы путем внешнего давления, нужно дать им двигаться самим, как они хотят. Адам Смит был одним из первых превозгласивших ту формулу, которая стала основным лозунгом нового либерализма — нужно предоставить экономическим процессам двигаться так, как они хотят, нужно освободить их от всякого государственного давления — “laissez faire, laissez passer”. Моралисты шотландской школы придали этой формуле более общий и широкий смысл. Весь мир идет сам собою к своему собственному улучшению, учили они, вмешательство в этот его ход портит «естественный порядок» его движения. Государство еще не объявлено здесь учреждением совсем ненужным, но ему отводится очень второстепенная деятельность. Государство должно защищать общество от нападений, стремиться к восстановлению попорченной несправедливости и исполнять то, что отдельный человек не способен совершать благодаря слабости своих личных сил. Все остальное в общественной жизни идет без вмешательства государства и идет тем лучше, чем меньше этого вмешательства. Стоит сделать один шаг дальше в названном направлении — и политический либерализм естественно переходит в анархизм. Английский либерал 17-го века, Томас Пэн, учил, что государство и общество принципиально различны и име-

ют разные происхождения. Общество есть продукт необходимости, а государство — продукт зла. Пэн, следовательно, делает этот шаг дальше. В этом направлении идет один из первых европейских анархистов, Вильям Годвин. Годвин учил, что человек создан для жизни в обществе, а не для жизни в государстве. В философии своей и в учении о нравственности он исходил из воззрений Локка. Человек, говорил он, не имеет никаких прирожденных идей. По природе он не зол, но нельзя утверждать, что он добр. Человек по природе своей всецело определяется влияниями, исходящими из окружающей его общественной среды. Если современные люди дурны, то это исключительно зависит от несовершенства их учреждений. Переделайте учреждения, станет иным и человек. В усовершенствовании людей огромную роль играет их понятие о политической справедливости, которой нужно научить человека, а потом воплотить это учение в политические учреждения. Существующие политические учреждения являются исключительно органами классового господства и созданы для того, чтобы покровительствовать власти богатых над бедными. Можно предположить, что люди некогда жили в изолированном состоянии и только в случае необходимости помогали друг другу и объединялись в общество. Порочность некоторых членов таких установленных обществ заставила людей организовать аппарат принуждения для установления общественного порядка. Каждый человек был принужден при этом отказаться от части своей индивидуальной свободы в пользу общественной власти. Годвин подвергает жестокой критике все известные нам формы государственного устройства — монархию, аристократию, демократию. Демократия кажется Годвину наиболее справедливым государственным строем. Однако достаточно ближе ее рассмотреть, чтобы увидеть все ее недостатки. Годвин выдвигает против демократии те же возражения, которые сделал и Руссо. В сколько-нибудь значительных обществах нельзя собрать народ на общую сходку,

чтобы узнать его мнение. Приходится разбить народ на части и организовать выборы представителей этих частей. Тем самым народ теряет свою свободу, и оправдывается истина, что народ свободен только в день выборов. Собрание народных представителей, выбранных народом, такой же тиран, как и единоличный монарх. Избранный народом представитель неспособен выражать свои собственные взгляды, — он связан партией, которая его выбрала. В демократии господствует принцип большинства, представляющий собой суррогат истинного народного мнения. Справедливый общественный строй есть такой, в котором каждый гражданин, пользуясь абсолютной свободой и подчиняясь только велениям своей собственной совести, повинует ее авторитетному голосу. Справедливость будет осуществлена тогда, когда исчезнут все правительства. Годвин не был сторонником насильственного разрушения государства. Он верил в силу свободного убеждения людей и считал, что свободное слово, обращенное к разуму, есть единственный метод борьбы с государством. Годвин превращал таким образом каждого человека в род самостоятельного суверена, у которого индивидуальный разум представляет собою и законодательную, и исполнительную, и судебную власть. Между этими автономными и наделенными высшей властью индивидуумами, как верил Годвин, существует некоторый гармонический междувластный порядок, которого нет и не может быть в международных отношениях самостоятельных и самоопределяющихся государств. История показывает, что междугосударственные отношения, как отношения властных союзов, всегда дальше стоят от гармонии и мира. Система Годвина является высшим продуктом того наивного социального рационализма и оптимизма, который был порожден 18-м веком.

На учении о самочинно развивающемся общественном порядке была построена вся система индивидуалистического анархизма XIX века. Такова, например, система Прудона в среднем периоде его

литературной деятельности. Подобно старым учителям естественного права, Прудон отправлялся от предположения, что в совместной жизни людей обнаруживается некоторый «естественный порядок», проявления которого затемняются искусственным воздействием со стороны государства. «Естественный порядок человеческого сожителства тотчас же обнаруживается, как только живущим сообща людям предоставляется возможность свободно производить, продавать и обменивать хозяйственные блага». Оттого «принудительная правовая организация является не только излишней, но даже вредной»... «Так как эта организация стремится быть чем-то отличным от естественных законов общественной жизни, то она необходимо должна вторгаться в ее естественный порядок, разрушая его и нарушая ту гармонию, в которой находятся люди, пользующиеся равенством и свободой.

Любопытный пример отрицания государства с точки зрения идеи либерализма представляет английский философ Герберт Спенсер, философия которого была очень популярна в середине XIX века, в особенности же, у нас в России. Спенсер является идеологом либерализма старого доброго времени, признававшим только один правильный общественный режим — режим свободных соглашений. Этот режим, по мнению Спенсера, является типичным для так называемых «промышленных обществ», которым можно противопоставить общества «военные». Пример последних мы видим в регулярной армии, все члены которой должны выполнять под страхом смертной казни приказания из центра и получать пищу, одежду и плату по распределению из некоего центрального распределителя. Промышленный тип обществ, напротив, имеет свой образец в армии производителей и потребителей, «которые входят между собою в соглашение и за определенную плату оказывают определенные услуги и которые, по желанию и по предварительному заявлению, могут выйти из организации, если она им не нравится». Спенсер

признает нормальным обществом только эту свободную ассоциацию, в «которой члены обязываются лично за себя подчиняться воле большинства во всех делах, касающихся выполнения целей, побудивших их вступить в это сообщество, но не в виду каких-либо иных целей». «Я утверждаю, — говорит Спенсер, — что это положение применимо к целой нации так же, как и к какому-либо частному обществу». Отсюда и исходит его отрицание государства. Государство Спенсер считает рабством, а государственную идеологию — «великим политическим суеверием».

Г л а в а 9

МОНТЕСКЬЕ

(1689-1755)

Жизнь и деятельность. Шарль де Секонда барон де Монтескье принадлежит к числу влиятельнейших политических писателей нового времени. Происходя из высоко аристократической французской семьи, он не имел вкуса к той административной службе, которая предназначалась ему с молодых лет. Он посвятил себя с юности чтению классических произведений древности, изучению естественных наук и литературным занятиям. Он был одним из тех людей XVII-XVIII в., которых называют «полиисторами», — людей необыкновенной начитанности и широкого образования, не обладающих однако даром систематического изложения своих мыслей и продуманными философскими принципами. Написанные им книги поражают знанием, но не дают цельной системы, и даже более того, страдают некоторой бессистемностью и хаотичностью изложения. Политически Монтескье стоял в оппозиции к монархическому режиму современной ему Франции и высмеивал его в своих «Персидских письмах», которые были сатирой на французские политические порядки его дней. Его

книга о «Величии и падении Римской империи» принадлежит к типичным историческим трудам XVII-XVIII века, цель которых сводилась не к тому, чтобы изучить источники и социологически объяснять события, но к тому, чтобы из истории вынести нравоучение, полезное для современников. Наконец, третье, самое известное произведение Монтескье, его «Дух законов», представляет собою огромный трактат, исследующий влияние различных внешних условий, — климата, почвы, государственного строя, нравов, религии и т. п. — на законы различных времен, стран и народов. Исследование Монтескье написано в духе XVIII века, писатели которого, вслед за Локком, любили доказывать, что душа человеческая есть “*tabula rasa*” и что все продукты человеческого духа являются результатом влияний внешних условий на нашу психику. Монтескье применил эту теорию к области права. Французские материалисты применяли тот же метод к нравственности и религии для доказательства того, что в этой области нет никаких абсолютных истин. Мы видели, что древним источником этих мыслей являются размышления софистов, а в новое время они были подробно развиты Жаном Боденом. «Дух законов» резюмировал всю сумму названных историко-социологических идей, созданных до рождения нового историко-эволюционного мировоззрения в начале XIX века. В этом последнем сочинении и в других книгах Монтескье чувствуется огромное влияние на его мышление классических образцов греко-римской литературы, Цицерона, Полибия, Аристотеля и др., идеи которых вошли в качестве неотъемлемого элемента в состав нового европейского мышления. Монтескье в своей жизни много путешествовал, много видел и многому научился вне своей родины. В Англии нашел он воплощение своего политического идеала, сформулированного им в теории «разделения властей», изложенной в одиннадцатой книге его третьего и наиболее известного сочинения «О духе законов». Эта теория «разделения властей» сыграла огромную роль не только в истории европейской полити-

ческой мысли, но и в истории политических учреждений новой Европы. Монтескье вернул теорию «разделения властей» от Локка к ее старым, классическим формам, связанным с идеей «умерения» и «ограничения» власти при помощи системы равновесия действующих в государстве политических сил. Формулировки учения о «разделении властей», предложенные Локком, были забыты потомками, доктрина же Монтескье стала настоящей «идеей-силой», которая повлияла на государственное устройство без преувеличения всех европейских государств XIX века. В этом смысле влияние политического учения Монтескье совершенно исключительно и неповторимо. Сочинения Монтескье были популярны еще и потому, что в них отразилось большинство либеральных идей, сформулированных во второй половине XVIII века и осуществленных в XIX веке, как, например, осуждение рабства, проповедь реформы уголовного права, борьбы с государственным абсолютизмом и т. п. Произведения Монтескье стали настольными книгами европейского либерализма, которые любили читать и монархи (напр., в России Екатерина II), и простые граждане, умеренно либеральных взглядов и сочувствующие не революции, а мирному конституционализму.

Теория разделения властей. Монтескье отправляется в построении своей теории от понятия политической свободы. Он считает свободой «право делать все, что дозволено законами» и высказывает мысль, что ни одна из чистых форм государственного устройства не может обеспечить политической свободы. Ему кажется очевидным, что свободы нет в абсолютной монархии, которую он склонен называть просто деспотией. Но по его мнению, также и демократия и аристократия не являются государствами, свободными по своей природе, так как они не создают гарантий от злоупотребления властью. «Известно уже по вековому опыту, — говорит Монтескье, — что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не дойдет до положенного ему предела». Причем

эта истина одинаково применима и к единоличному и к многоличному властителю: и в демократии возможен произвол большинства, попирающий законность и свободу. Ошибочно поэтому приурочивают идею свободы к демократическому строю. «В демократии народ, повидимому, делает, что хочет, но политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что хочется». Таким образом, Монтескье прямо связывает проблему разделения властей со смешанной формой политического устройства, которая одна только может, по его мнению, обеспечить неприкосновенность законов и прав. «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, — говорит он, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга». «Возможен такой государственный строй, что никто не будет понуждаем делать то, к чему его закон не обязывает, и не делать того, что закон ему позволяет». Для этого нужно, чтобы власти в государстве не были соединены в одном лице. Там, где власти соединены, государство необходимо становится деспотией. «У турок, где власти соединены в лице одного султана, царствует ужасный деспотизм, в республике Италии, где эти власти соединены, свободы меньше, чем в наших монархиях... Государи, стремящиеся к деспотизму, всегда начинали с объединения в своем лице всех отдельных властей». Объяснение этого явления, по мнению Монтескье, не представляет особого труда. Представим, говорит он, что «власть законодательная и власть исполнительная будут соединены в одном лице или в одном учреждении». «Свободы при этом не будет, так как можно опасаться, что обладающие ими монарх или сенат станут создавать тиранические законы для того, чтобы так же тиранически применять их. Не будет еще свободы и в том случае, когда судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной власти. Если она соединена с законодательной властью, то жизнь и свобода граждан окажутся во власти произвола: ибо судья будет законодателем. Если она соединена с ис-

полнительной властью, то судья получает возможность стать угнетателем. Все погибло бы, если бы в одном и том же лице или учреждении, составленном из сановников или дворян или же из простых людей, были соединены эти три власти — создавать законы, приводить их в исполнение и судить преступления или тяжбы частных лиц». Совсем иное дело, когда эти власти разделены — тогда они приходят в состояние некоторого устойчивого равновесия. Иными словами, теория разделения властей требует установления такого правительственного аппарата, который ставит искусственные преграды против злоупотребления власти. Отдельные единицы власти следят друг за другом и останавливают друг друга тогда, когда совершаются покушения на нарушения законности и права. Но подобное балансирование властей и их равновесие возможны только в том случае, если отдельные власти обладают правом взаимного контроля. Для этого Монтескье считал нужным наделять исполнительную власть правом роспуска парламента и правом вето по отношению к постановлениям законодательной власти. Что же касается до обратного отношения законодательной власти к исполнительной, то Монтескье не указывал здесь каких-либо специальных мер контроля, хотя английская политическая система и знает их в формах политической ответственности министров. Но роспуск парламента и вето суть чисто отрицательные акты. Смысл их исчерпывается возможностью препятствия, а не возможностью положительного участия. Этот последний пункт и составляет существо разбираемого здесь распределения функций. Характерной особенностью его является то, что прямая положительная деятельность каждого органа получает твердое определение; взаимодействие же между органами устанавливается только на основании отрицательных актов надзора одних органов над другими. Из различных законодательных актов, воплотивших эту теорию, в указанном здесь ее истолковании, прежде всего нужно назвать конституцию американских Соединен-

ных Штатов 17 сентября 1787 года, затем французскую конституцию 3 сентября 1791 года. Совершенно ошибочно считать, что в названных конституциях проведено какое-либо абсолютное разделение властей. Американская конституция типично проводит начало специализации с допущением отрицательного воздействия одних органов на другие. Ее три департамента (законодательная, исполнительная и судебная власти) ни в коем случае не независимы друг от друга, но связаны друг с другом тем, что могут оказывать взаимный контроль. Избираемый всенародным голосованием президент обладает правом вето, которым он, кстати сказать, и пользуется. Сам он находится в известном отношении под контролем верхней палаты, и, наконец, судебная власть контролирует общее проведение исполнения законов в республике. Авторы этой конституции, будучи ревностными поклонниками системы Монтескье, последовательно воплотили ее в жизнь. Но такое же равновесие между властями имели в виду установить и авторы французской конституции 1791 года. Ее главным намерением было не установление каких-то трех абсолютно независимых единиц власти, — законодательной, исполнительной и судебной, — но установление такого порядка соотношения между органами государства, который обеспечивал бы взаимный контроль посредством актов отрицательного воздействия. Законодательная власть, согласно этой конституции, воплощалась в лице одной палаты. Исполнительная — в лице короля, который устанавливал министерство и обладал правом законодательного вето. Судебная власть — в лице суда, которому присваивалось право общего надзора над законностью. Депутат Малуэ, возражавший против этой конституции при обсуждении ее проекта, совершенно справедливо определял ее смысл, указывая, что ее первой посылкой является утверждение личных прав и свободы, второй же — организация равновесия между властями. «В распределении силы властей, в их независимости, в их равновесии — вот где следует

искать гарантию естественных и гражданских прав» — говорил он. Но он полагал, что произведенное конституцией разделение как раз этой цели и не достигает. Он указывал, что организация двупалатной системы гораздо лучше могла бы обеспечить права граждан и охранить их от деспотизма законодательной власти. Он обращал также внимание на неудовлетворительное, по его мнению, решение вопроса о власти монарха. По его мнению, монархический принцип полезен главным образом как противовес (*contrepoids*) по отношению к другим властям, и в качестве такого противовеса он должен обладать значительной самостоятельностью, — достаточной для того, чтобы оказать препятствие не только ошибкам законодательной власти, но и положительным ее мероприятиям. Для равновесия властей нужно, чтобы монарх был моральным лицом, чтобы он обладал суверенной волей, способной противодействовать законодательному корпусу. Он таким образом настаивал на том, чтобы глава исполнительной власти обладал не только средствами отрицательного контроля, но и способами положительного воздействия. Это был спор двух различных истолкований теории разделения властей: одного, связанного с именем Монтескье и с американскими опытами его истолкования и приложения, и другого, связанного с позднейшей практикой дуалистических монархий и с опытами английского парламентаризма.

Истолкование теории Монтескье в смысле строгой специализации функций. Систему эту предлагал немецкий философ Кант в своей «Метафизике нравов». Он считал, что три «власти» в государстве должны представлять как бы три совершенно независимых друг от друга лица. Отношения их строятся как бы по типу силлогизма — законодательная власть составляет как бы большую посылку, исполнительная власть — меньшую, а судебная — умозаключение в виде судебного приговора. Оттого в системе Канта первенствующее положение занимает законодательная власть, и единство закона составляет ту

основу, на которой происходит сотрудничество властей. На практике подобная система была последовательнее всего проведена в конституцию французской республики 5 фруктидора третьего года (2 августа 1795 г.). Конституция эта подчеркивает, что законодательная власть, составленная из двух палат (Совета 500 и Совета старейшин), не может отправлять ни исполнительных, ни судебных функций и не может никому делегировать своих прав. Член законодательного корпуса не может совмещать своей должности с какой-либо иной должностью в республике. Исполнительная власть по этой конституции существует в виде коллегии из 5 лиц (директории), которая избирается законодательным корпусом, однако же не из его членов. Директория охраняет, согласно закону, внешнюю и внутреннюю безопасность республики, издает указы (прокламации), согласные с законом и направленные к исполнению закона. Она распоряжается военной силой, хотя не пользуется правом непосредственного командования армией, и выбирает для этого особых генералов. Она следит за общим проведением законов в жизнь и назначает ответственных министров. Она сносится с законодательным корпусом только письменно и только в исключительных случаях может быть призвана в заседания корпуса. Она дает письменный отчет законодательному корпусу и может предлагать ему письменно некоторые мероприятия, однако же не в виде отредактированных законопроектов. Конституция эта не допускает возможности даже отрицательных воздействий одной власти на другую. Директория не обладает ни правом инициативы законов, ни правом вето. С другой стороны, законодательный корпус также не может влиять на директорию, хотя он и формирует ее в порядке избрания. Также самостоятельно построена и судебная власть по названной конституции. Конституция подчеркивает, что судебные функции не могут быть отправляемы ни законодательной властью, ни исполнительной. Судьи не могут вмешиваться в постановления законодатель-

ной власти и не могут приводить в исполнение какой-либо закон. Конституция эта как бы действительно строит в государстве три отдельных лица. И для понимания того, каким образом из этих трех лиц образуется единая государственная власть, до известной степени подходящи теологические аналогии, взятые из догмы о троичности лиц единой божественной природы. Все это впрочем есть политическая метафизика, которая не может способствовать устранению практических недостатков подобной системы. Чрезмерное обособление властей или ведет к непримиримому их соревнованию, которое в любой момент склонно перейти в анархию, или же ведет к диктатуре одного из элементов власти, которая и устанавливает необходимое в государстве единство действий.

Истолкование «разделения властей» в смысле положительного воздействия одной власти на другую. Система эта имела два исторических воплощения — с одной стороны, в переходных формах абсолютной монархии к умеренному конституционализму и, с другой стороны, — в тех смешанных формах политического устройства, которые носят название государств парламентарных. В первом случае монархическая власть, приобретая с введением конституционного режима специальный характер власти исполнительной, однако же оставляет за собою право широкого вмешательства в дела законодательства. Так, например, у нас в России по конституции 1906 года монарху не только присвоено было право абсолютного вето, право роспуска парламента и право исключительной инициативы в изменении основных законов, но еще сверх того присваивалось право издавать чрезвычайные указы, имеющие силу законов (по 87 ст.) и таким образом конкурировать до известной степени с законодательным корпусом в лице Государственного Совета и Государственной Думы. И, наконец, что фактически было едва ли не самым существенным, — исполнительная власть, пользуясь своим правом объявлять отдельные местности Рос-

сийской империи в исключительном положении, получала фактическую возможность отменять действие обыкновенных законов и заменять их действием законов чрезвычайных. Россия в течение двух последних царствований жила таким образом на основании двойного порядка: одного официально действующего, но временно приостановленного, другого, изданного в чрезвычайном порядке и существенно изменяющего положение личности, гражданской свободы, обычной юрисдикции и т. п.

Второй случай — это та политическая система, которая считалась до второй мировой войны нормальной в современных демократиях и по которой законодательная власть в лице народного представительства получила возможность существенного влияния на власть исполнительную. Мы говорим о так называемой парламентарной или кабинетской системе. Естественным путем, в результате долгой исторической практики, она сложилась в Англии; главной ошибкой Монтескье считают то, что он не заметил ее в своем идеологическом изображении английской политической системы. В других европейских государствах она была более или менее искусственно привита — иногда в виде парламентских обычаев, иногда же, особенно за последнее время, в форме законодательных постановлений. Существо парламентаризма заключается вовсе не в том, что парламент становится исполнительной властью и таким образом утрачиваются границы, отделяющие легислативу от исполнительной. Неправильно думать также, что при системе парламентаризма правительственной властью является если не парламент в целом, то особый комитет парламента. В Швейцарской республике, например, высшей исполнительной властью является коллегия, избранная союзным парламентом на три года — так называемый Союзный совет, независимый от отдельных голосований народного представительства и могущий в течение срока своих полномочий проявлять самостоятельную деятельность, поскольку она согласуется с общим направлением народного

представительства. В противном случае народное представительство отменяет постановление Союзного совета, и такой акт не считается поводом для министерского кризиса и для отставки Союзного совета. Союзный совет можно таким образом назвать особо уполномоченной комиссией народного представительства, однако положение его совсем иное, чем положение кабинета в системе парламентаризма. Систему парламентаризма с точки зрения внешних, социально политических признаков можно характеризовать, как такую политическую систему, в которой представители большинства руководящих в парламенте политических партий становятся министрами — чего нет в Швейцарии, где члены Союзного совета могут быть и не представителями партийного большинства. Однако, признак этот, конечно, недостаточен, и, чтобы понять внутреннее существо парламентарной системы, нужно обратиться к признакам, почерпнутым из внутренней природы соответствующих политических форм. Привлекая эти признаки, можно сказать, что парламентарный кабинет есть такая составленная из представителей партийного большинства коллегия, которая конструируется парламентом в порядке организации и при том конструируется так, что не только ее действия являются согласованными с изменяющимся положением внутренне парламентских отношений, но и самое ее существование зависит от этих отношений и изменяется с их изменением. В этом — отличие парламентского кабинета от директории, как она создана, например, французской конституцией 1793 года. Директория, созданная народным представительством, является, однако, независимой от ее создателя: народное представительство не может влиять на действия директории и не может смещать ее голосованием. Равным образом здесь же лежит отличие парламентского кабинета от швейцарского Союзного совета. Деятельность Союзного совета — подконтрольна, однако же, существование его не зависит от тех или иных настроений парламента. Парламентский кабинет есть коллегия, постоянно отражающая раз-

личные создавшиеся в пределах парламента политические констелляции. Кабинет есть орган, действующий в пределах одной констелляции; но, когда изменяется положение, и в парламенте образуется новое большинство, парламентский кабинет должен выйти в отставку.

Таким образом названная система допускает возможность прямого положительного влияния парламента на исполнительную власть. «Можно сказать, что парламент определяет общие принципы политики, в то время, министерство свободно управляет в пределах этих общих принципов. Но до каких пределов простирается область общей политики и область независимости исполнительной власти — это есть вопрос, который может быть решен на основании дипломатического искусства и который получает различные решения в зависимости от местных и временных условий». С этой стороны парламентскую систему можно определить, как систему особого политического равновесия между законодательной властью и властью исполнительной. Такое равновесие может быть в конце концов установлено при помощи политических сил, лежащих вне власти парламента и власти парламентского кабинета. В истории парламентского режима такими силами были: 1) независимый постоянный глава исполнительной власти — король в парламентских монархиях или президент в республиках и 2) голосующий корпус народа. В исторических своих корнях система парламентаризма органически связана с конституционной монархией и в этой связи можно нащупать глубокую внутреннюю логику. Если создавшееся новое положение в парламенте расходится с политикой кабинета, если между парламентом и кабинетом назрело противоречие, то, чтобы кабинет не был превращен в простой исполнительный комитет парламента, ему должно быть предоставлено искать какого-либо судью в споре. Но чтобы не было засилия кабинета, парламенту также должно быть предоставлено право выступать самостоятельной стороной. Исторически и

было так, что судьей между спорящими сторонами выступал монарх. Он мог распустить парламент, став на сторону кабинета, но он мог стать и на сторону парламента, тогда кабинет уходил в отставку. Система парламентаризма исторически была, таким образом, связана с правом короля распускать парламент. Королевская власть в этой системе играла роль поддерживающего равновесие рычага. «Парламентарный режим, — как говорит Редслоб, — можно сравнить с весами. Номинальный носитель власти, монарх или президент, держит их в своих руках. Обе чашки суть министерство и парламент. Гиря соответствует тому непреодолимому действию, которое является в результате народных выборов. Глава государства должен устанавливать равновесие, кладя гирю то на одну, то на другую чашку весов». Уже английская политическая история может нас убедить, что на смену монархическому парламентаризму в Англии приходит парламентаризм плебисцитарный. В нем роль судьи в споре между парламентом и кабинетом занимает не монарх, а голосующий народ.

Влияние теории Монтескье. Едва ли какая-нибудь другая политическая теория имела такое большое влияние на политическую мысль и, больше того, на историю политических учреждений, чем теория разделения властей Монтескье. Разделение властей в смысле Монтескье не существовало в средневековых монархиях феодального типа. Оно появилось постепенно в революционную эпоху и все западные европейские государства ввели это разделение после французской революции. В старых феодальных монархиях существовала система замещающих друг друга властей, с существом которой мы можем познакомиться на примере государственных учреждений Московской Руси. В старой Московии, например, боярская дума замещала князя в его отсутствие, причем, действуя вместо князя, она действовала как князь и осуществляла всевозможные акты, которые в обычном порядке осуществлялись князем. Особенно это чувствовалось в эпоху междуцарствия или

во время несовершеннолетия князя, когда Дума замещала княжескую власть во всех отношениях. Сенат был учрежден Петром Великим для вершения всех государственных дел в отсутствие монарха. «Власть Сената простиралась на все вообще роды дел государственных, ему поручено было высшее управление оными. Указам его повелено было повиноваться, как указам самого государя». С подобным же порядком встречаемся мы и на Западе. Так прусский Верховный Тайный совет замещал главу прусского княжества на время его отсутствия, и отношение между заместителем и замещаемым было построено не на разделении функций, но на различных периодах действий, в течение которых полнота власти одного переносилась на другого. У нас в России этот порядок замещения был уничтожен со времени учреждения министерств, введенных у нас по плану Сперанского, который проводил идею разделения властей в смысле Монтескье.

Г л а в а 10

ЖАН ЖАК РУССО

(1712-1778 г.)

Руссо, самый влиятельный политический мыслитель Франции 18-го века, вступил на литературное поприще, когда ему было около 40 лет. До этого времени жизнь его была полна приключений. Он быстро завоевал литературную известность, которая достигла апогея после издания его главного политического сочинения — «Общественного договора». Однако, после его издания у Руссо начались неприятности с властями. Руссо начал кочевую жизнь, путешествовал по всей Европе и был не раз высылаем полицией из разных стран — даже со своей родины, Швейцарии. Последние годы жизни он провел во Франции, существуя на помощь дру-

зей, на небольшой заработок от литературы и от переписки нот. Он вел огромную переписку с литературными кругами всех стран 18 века, переписываясь с монархами, но слава не дала ему достатка. Он умер в доме французского маркиза, давшего ему приют на старости лет.

Первые политические сочинения. Если начать с первых шагов литературной деятельности Руссо, то можно подумать, что из него выработается мыслитель анархического типа, склонный к превознесению аполитических форм общественной жизни и к отрицанию всего того, что имеет характер твердо установленного государственного порядка. В доставившей ему большую известность первой своей диссертации на тему «Содействовало ли восстановление наук и искусств очищению нравов», Руссо высказал ряд парадоксов, которые поражали не столько своей мудростью, сколько своей неожиданностью и новизной. Науки и искусство, по мнению Руссо, имеют свой источник не в естественной потребности человеческой природы, но в стремлениях извращенного общественной жизнью человека. Они не раскрывают нам полезных истин, но ведут к заблуждениям, засоряющим наш ум; они порождены роскошью, которая вовсе не есть признак высокой культуры; они дурно влияют на нравственные качества людей, отучая от производительного труда и полезных занятий. Нужно отметить, что его первая диссертация имела огромный успех в высших классах изнеженного французского общества половины 18-го века. В Руссо видели проповедника, который смело возвысил голос против испорченности нравов и обещал раскрыть путь к нравственному обновлению людей. Успех Руссо побудил его выступить со второй диссертацией, написанной опять-таки на вопрос, заданный Дижонской Академией в 1753 г. на тему: «Как возникло неравенство между людьми и оправдывается ли оно естественным законом». Заглавие прямо указывает на связь темы с учениями о естественном праве, столь модными в эпоху, о которой мы говорим, и

в то же время имеет уже ясно выраженный политический характер. Сам Руссо так объясняет внутреннюю связь тем первой и второй диссертаций и отношение их к позднеjšíму уже чисто политическому трактату об «Общественном договоре».

«Мне говорят, — писал он, — что не науки породили изнеженность, а богатство; я и не утверждал, что роскошь последствие наук, но я думаю, что они зародились вместе и что они друг без друга существовать не могут. Вот как я бы определил эту генеологию. Первая причина зла — неравенство; из неравенства возникли богатство, так как эти понятия, — богатого и бедного — суть понятия относительные, и везде, где люди будут равны, там не будет ни богатых, ни бедных. Богатство породило роскошь и праздность, роскошь породила искусства, а праздность — науки». Тема второй диссертации с приведенными по поводу ее объяснениями обнаруживает в Руссо революционного мыслителя, идейно связанного с Локком и Гоббсом. Вместе с Локком Руссо должен был бы звать к естественной свободе до происхождения всякого государства, как это вытекает из учения Локка. Но, оказывается, что выводы Руссо ближе к Гоббсу чем к Локку. Оригинальность женеvского мыслителя проявляется в том, что он порывает с либерально-демократическими традициями, вытекающими из доктрины Локка, и в то же время не примыкает к антидемократическим традициям, вытекающим из политической философии Гоббса. В истории политической мысли он занимает таким образом особое, оригинальное место, отличающее его предшественников, у которых он заимствовал и основную тему и понятия и политические выводы.

Происхождение собственности и государства. В противоположность большинству современных социологов Руссо смотрит на «естественное» (догосударственное) состояние человека, как на состояние изолированных индивидуумов, которые только при наличии некоторых особых условий вступают в

общение с другими людьми. Учение об изолированном состоянии человека освобождено у Руссо от сравнений с физическими атомами, как это мы видели у Гоббса; оно излагается как чисто историческая гипотеза, стремящаяся изобразить первоначальное животное бытие человека, руководимое чистым инстинктом и не знающее, что такое разум. Первобытного человека, как его изображает вторая диссертация Руссо, нельзя считать слабосильным существом: человек этот успешно боролся за свою жизнь, умел оборонить себя от нападения диких зверей, не сеял, не жал, не заглядывал в далекое будущее и не тревожился никакими заботами. Его нельзя назвать ни добрым ни злым. Он руководствовался инстинктом самосохранения, имел очень ограниченные потребности и пока жил в мире с окружающей средой, ничем не стеснял своей природы. Однако, столкновение его с природой было неизбежным, и под влиянием этого столкновения первобытный человек стал изобретать орудия и изоощрять свой ум. Первобытный человек превратился таким образом в человека, делающего орудия (*homo faber*), который скоро понял, что совместная жизнь его с другими людьми имеет многие выгоды. «Пока люди занимались работою, которая была под силу одному человеку, и такими искусстваами, для которых не требуется содействие нескольких лиц, до тех пор они жили свободными, здоровыми, бодрыми и счастливыми, насколько допускает это их природа, и наслаждались выгодами взаимной независимости. Но с тех пор как один человек стал нуждаться в другом, и люди заметили, что полезно одному иметь запас для двоих, с тех пор исчезло безвозвратно равенство, возникла собственность, труд стал необходимостью, и необъятные леса превратились в улыбающиеся пашни, которые нужно было орошать человеческим потом и на которых вместе с жатвой вырастали рабство и нищета». Возникновение частной собственности было тем поворотным пунктом в человеческой истории, который кладет границу между «естественным состоянием» человека

и состоянием «политическим». «Первый, оградивший клочок земли и дерзнувший воскликнуть: «это мое», и нашедший лековерных людей, которые поверили ему, был настоящим основателем политического общества» — говорит Руссо. «Сколько преступлений, сколько войн, сколько убийств, сколько бедствий и безобразий отвратил бы от рода человеческого тот, кто, вырвав столбы и заравняв рвы, воскликнул бы, обращаясь к своим ближним: не слушайте этого пегодая; вы погибли, если забудете, что земля не принадлежит никому, а плоды всем».

Укреплению собственности у людей содействовало земледелие. Руссо следует Локку, утверждая, что человек считает своим то, во что вложен его труд. Но труд в то же время служит основой, порождающей неравенство. Один трудится лучше, другой хуже, один выносливее, другой слабее. Отсюда следует различная величина участков земли, обрабатываемых трудом разных людей. Естественное неравенство человеческих сил и способностей необходимо ведет к неравенству имущественному. Имущественное неравенство создает особые отношения зависимости между людьми. Люди начинают нуждаться в чужих услугах, пользоваться чужой нуждой и заставлять других людей служит себе. Противоположность экономических интересов возбуждает вражду и растущее неравенство вызывает дурные страсти и пороки. В человеческом обществе начинается война всех против всех, которую Руссо, в противоположность Гоббсу, считает не первоначальным фактом естественного состояния, но продуктом известной ступени общественной жизни. Война всех против всех ведет к всеобщей анархии, которая не удовлетворяет ни богатых, ни бедных. И так как от анархии богатые страдали более, чем бедные, то среди них явились реформаторы, стремящиеся не к тому, чтобы разрушить общественный строй, породивший богатство и бедность, но чтобы устранить условия, мешающие их спокойной жизни. Вместо анархии они хотят поставить прочный порядок, который позво-

лил бы им безнаказанно наслаждаться плодами своего насилия и спокойно жить на чужой счет. Такие реформаторы и придумали учреждение, которое освещало бы их насилие, закрепляло бы неравенство на вечные времена. Это учреждение и есть государство.

Соединимся, — сказали реформаторы людям, чтобы оградить слабых от притеснений, уговорить честолюбивых и обеспечить за каждым то, что ему принадлежит, — установим правила справедливости и мира, сообразоваться с которыми был бы обязан каждый из нас, — правила, которые не лицепритивствовали бы никому и до известной степени сглаживали бы и уравнивали бы причуды судьбы, подчиняя взаимным обязанностям всех в одинаковой степени — и бедных и богатых. Одним словом, вместо того, чтобы обращать свои силы против себя же, объединим их в одну верховную власть, которая управляла бы нами по мудрым законам, охраняла бы и защищала всех членов союза, отражала бы общих врагов и поддерживала бы между ними ненарушимое согласие». Доводы эти убедили всех и все послушались мудрого совета, чтобы обрести свободу. Но весь этот план оказался хитрым обманом. Учрежденное таким образом государство наложило новые путы на людей, вооружило богатых новыми силами и безвозвратно погубило естественную свободу, узаконило неравенство и приковало человеческий род к труду, рабству и нищете.

Мы видим, что Руссо повторяет в общих чертах общую схему в вопросе об установлении государства, как она изложена была неоднократно в предшествующих политических учениях. Но к схеме этой прибавлены некоторые новые черты. У софиста Протагора государству научил людей Бог, у эпикурейцев — представители богатых и знатных, у Макиавелли — народные вожди, у Руссо, наконец, классовые враги бедных, — собственники и эксплуататоры. У предшественников Руссо, учрежденный таким образом политический союз не был простым обманом, у Руссо же он

преследовал единственную цель — обойти простодушный народ, укрепить над ним власть и упрочить его порабощение. Если у предшественников Руссо договорная теория была приемом оправдания государства, то у женевского философа она служила противоположной цели — вела к обличению неправды государства. Парадоксальность политических воззрений Руссо в том, что, обличив государство в «Трактате о неравенстве», в дальнейшем он пишет трактат, оправдывающий государство, причем тем же самым договорным путем.

«Общественный договор». Тема этого трактата формулирована уже в «Диссертации о происхождении неравенства». Что же, — ставит вопрос в нем Руссо, — нужно ли уничтожить человеческое общество, упразднить «мое» и «твое» и воротиться к жизни в лесах с медведями? Руссо думает, что есть два рода людей: одни, которые склонны позабыть все человеческое прошлое и вернуться к первобытному состоянию. И другие, к которым он сам себя причисляет, которые, несмотря на все недостатки общественного состояния, готовы повиноваться законам и тем людям, которые их издают. Этот второй род людей, сознающих, что человек, хотя он и утратил свою естественную свободу и живет везде в цепях, тем не менее обязан поставить вопрос: можно ли и в цепях обрести свободу? По парадоксальной непоследовательности, свойственной Руссо, он отвечает на этот вопрос приблизительно так: настоящая свобода обретается только в общественных и политических цепях, свобода же в естественном состоянии есть свобода не настоящая, не полная, а ограниченная. Таким образом намечается резкое противоречие, разделяющее «Трактат о неравенстве» и «Общественный договор». С точки зрения первого «добродетель выгравирована» в человеческих сердцах и каждый может познать ее законы при помощи голоса внутренней совести. Для второго, напротив, только общественное состояние научает человека истинной справедливости и моральности, которые отсутствовали в состоянии

естественном. В естественном состоянии человек руководствуется природным инстинктом, в общественном — он приобретает понятие долга; в естественном состоянии им руководит слепое чувство, а в общественном им руководит правовой разум. Общественное состояние производит в человеке поразительные изменения и придает всем его действиям истинную моральность. Хотя человек и лишается в общественном состоянии целого ряда преимуществ естественного состояния, он в то же время приобретает огромное количество новых способностей, идейный кругозор человека расширяется, чувства его облагораживаются и вся его душа поднимается на такой уровень, что человек должен постоянно благословлять тот счастливый момент, когда он из тупого и ограниченного животного превратился в разумное человеческое существо.

Для того, чтобы эти невероятные изменения произошли, необходим акт, который Руссо и называет «общественным договором», — название, как мы могли убедиться, не новое и встречающееся у предшествующих политических мыслителей. Общественный договор Руссо имеет много общего с договорной теорией Гоббса. У Руссо, так же как у Гоббса, каждый человек должен отказаться от всех своих прав. Разница только в том, что у Гоббса имеется субъект, в пользу которого происходит отчуждение прав, это — или отдельный человек, становящийся монархом, или коллегия лиц. У Руссо же отчуждителями прав являются все, получателем же их («акцептором») — никто в частности, но все вместе, — все общество в целом, существо безличное. В силу этого никто через подобный акт отказа от прав не становится властителем или всеильным деспотом. Результат подобного акта другой — именно через него образуется впервые единое лицо нации, организованного общества или государства.

То, что предлагает здесь Руссо, есть акт, который по современной юридической терминологии можно было бы назвать актом соглашения. В сравнении

с обычным договором, который мы встречаем в области обязательственного права, акт соглашения отличается тем, что 1) соглашающиеся имеют в виду не их индивидуальные, зачастую противоположные интересы (как в купле-продаже), но стремятся к установлению некоторой общей цели; 2) в качестве результата соглашения устанавливается не простое правоотношение управомоченных и обязанных, но рождается новая юридическая норма, некоторый статут или основной закон, на основе которого возникает новая ассоциация с новым постоянным порядком. Нечто подобное бывает, когда образуется новое акционерное общество или новый кооператив. Устанавливается некоторое юридическое лицо, принимается его устав, образуются его органы. Основной нерв этого целого есть его устав. Только благодаря ему целое образовано, только благодаря ему оно живет. Никакого другого действующего принципа такая установленная ассоциация не имеет и иметь не может. Повидимому к тому же типу актов нужно отнести «общественный договор», Руссо — с тем только отличием, что он образуется у Руссо в некоторой юридической пустоте, а не в атмосфере действующего права (как современное акционерное общество), и кроме того, договор Руссо образует отношения универсальные, а не специальные (напр., торговля, производство каких-либо продуктов и т. п.). Однако, эти два различия не вносят принципиального изменения в природу соответствующего акта и образовавшейся на его основе ассоциации. Она остается ассоциацией искусственной — учреждением или установлением, построенным на основах некоторого положительного правового порядка. Повидимому, сам Руссо понимал этот характер своего, образованного на основании договора, государства. По его словам, после того, как «общественный договор» заключен, люди теряют присущую им естественную свободу, взамен которой они получают свободу условную. Осуществление этой условной свободы Руссо прямо называет «искусством», резуль-

татом действия политической машины. Общественный договор устанавливает новое гражданское состояние на место состояния естественного. Учреждения гражданского состояния отличаются прежде всего своим рациональным характером, они покоятся на позитивном титуле. Они предполагают некоторый установленный закон, — нормы положительного права, — к подчинению которым и сводится гражданская свобода.

Основной софизм, на котором построена вся теория «общественного договора», сводится к тому, что эту искусственную ассоциацию, этот «устав», который ее определяет, Руссо превращает в некий естественный организм, в живое существо, обладающее собственной волей, никогда не ошибающейся и выносящей решения абсолютно правильные и справедливые.

Руссо и идеал всемогущего государства. В результате общественного договора рождается, как говорит Руссо, живое тело, новый живой организм. Общественный договор творит новую форму естественного бытия, подчиненную таким же непреклонным законам, как и царство физической природы. Акт ассоциации, говорит Руссо, на место частного лица каждого человека, вступающего в договор, производит моральное и коллективное тело, составленное из такого количества членов, сколько собрание их имеет голосов; тело это через договорный акт добывает свое единство, свое общее «я», свою жизнь и свою волю. Родится новое «публичное лицо», множество людей объединяется в единое тело. Нельзя повредить один из его членов, не посягнув на все тело. Тело это имеет свою особенную волю — некий «общий дух», действительно присутствующий в индивидуальных душах людей. Общественный договор творит настоящие чудеса — он порождает новый духовный организм, подобный тем организмам, о которых говорят представители органической теории государства.

«Мы находим у Руссо античный идеал всемогущего государства, говорит Бурген, абсолютного господина, распоряжающегося лицами и вещами, высшей регулирующей силой не только в вопросах внешнего поведения человека, но во всех семейных отношениях и внутренних настроениях». В статье Руссо, напечатанной во французской энциклопедии 18-го века и посвященной вопросу о политической экономии, формулируется ряд идей, очень близких к Платону. «Наиболее абсолютный авторитет, говорится в этой статье, есть тот, который проникает во внутренний мир человека и действует на человеческую волю не менее, чем на человеческие действия».

Великое искусство управления существовало в те древние времена, когда философы издавали законы народам и пользовались своим авторитетом только для того, чтобы сделать их мудрыми и счастливыми. Отсюда древность знала так много законов против роскоши, так много предписаний, направленных на усовершенствование нравов. В названной статье Руссо предлагает передать государству воспитание детей, чтобы освободить их от влияния отцов. Он считает нужным сузить по возможности индивидуальные интересы частных лиц и установить порядок, при котором гражданин привык бы рассматривать свое личное существование только в связи с государством. Гражданин привык бы таким образом отождествлять себя с великим социальным целым, к которому он принадлежит и ощущать себя сыном своего отечества. Руссо считает нужным запретить в своем государстве политические партии, как это будто бы сделал мудрый спартанский законодатель Ликург. И, наконец, Руссо предлагает установить обязательное исповедание особой государственной религии, основные истины которой были бы не религиозными догматами, но выражением чувства общности. Без такого чувства нельзя быть ни добрым гражданином ни верным подданным. Нельзя принудить верить в эти догматы, но нужно признать за государством право изгнать гражданина, не призна-

ющего таких догматов, как существо антисоциальное, неспособное любить законы и справедливость, а также приносить в жертву свою жизнь общественному долгу. Если кто-нибудь, публично признав эти догматы, поведет себя, как человек их не признающий, он должен быть наказан смертью. Он совершил наиболее тяжелое из преступлений, он солгал перед законом.

Мы видим, как близко сходятся воззрения Руссо и Платона, но их разделяет, однако, следующие существенные различия. «Общая воля» или «суверен» у Руссо оказывается понятием более формальным, чем абсолютная идея Платона. Не без основания сравнивали общую волю с «категорическим императивом» Канта. «Общая воля» есть только способность, потенция, осуществление которой достигается путем законодательства. Законы являются тем необходимым содержанием, которое наполняет формальное понятие «общей воли». Закон же не есть нечто неизменное, всеобщее, не подлежащее влиянию времени. Законы у Руссо по содержанию своему могут привести к установлению очень различных политических порядков, существо которых зависит от условий места, времени и различных частных обстоятельств. Закон может, например, установить очень различную классовую структуру в государстве (а не три обязательных класса граждан, как это было у Платона). Законы могут установить монархический режим, даже наследственную монархию. Они могут установить и всякие другие режимы, но не могут выделить отдельное лицо, как индивидуально привилегированное. Законы могут установить режим общей собственности или собственности частной и т. п. По конкретному своему содержанию законы не устанавливают ничего такого, что было бы обязательно для всякого государства при всяких исторических условиях. Это и есть тот пункт, который отличает законы Руссо от законов Платона.

Учение о непосредственной демократии и правительственной власти. Читая первые главы «Общест-

венного договора» Руссо, приходишь к мысли, что имеешь дело со сторонником чистой непосредственной демократии, для которого неприемлемыми являются все другие образы государственного устройства. Впечатление ложное, хотя оно было широко распространено. На самом деле проблема демократии у Руссо относится не только к вопросам общей политической философии, изложенной в первой и второй книге его трактата, но также и к частной проблеме организации исполнительной власти, рассматриваемой в третьей книге «Общественного договора». Для Руссо «суверен», как воплоитель «общей воли» народа, не может быть правительственной властью в государстве. Суверен уполномочен только к тому, чтобы издавать законы. Мнение, что он должен совмещать в своих руках власть законодательную и правительственную, есть ложная политическая теория. Если народ, который призван к законодательству, начинает заниматься правительственными делами, он принужден отворачивать свое внимание от законодательных дел. Если правительственная власть соединена с законодательной, в общие нормы законов начинают проникать частные интересы, законы теряют тот характер всеобщих норм, который соответствует их природе. Вообще говоря, нужны совсем исключительные условия для того, чтобы могла существовать последовательная демократия, в которой все власти принадлежат народу. Для существования подобного государства нужно, чтобы оно обладало небольшой территорией и ограниченным населением. Такой политический порядок возможен там, где каждый гражданин знает всякого другого. У граждан должна господствовать простота нравов, равенство, как в имуществе, так и в правах, должно отсутствовать стремление к роскоши, развращающее одинаково и богатых и бедных. Отрицательной стороной подобной непосредственной демократии является еще и то, что демократический режим благоприятствует частым политическим переменам, гражданским войнам, антиправительственной агитации, как это можно на-

блюдать в древних греческих демократиях. Одним словом, говорит Руссо, демократия есть государственное устройство, предназначенное для богов, людям же она не подходит.

Подобная непосредственная демократия не нуждается в разделении властей. Категориями ее являются: народ, общая воля, закон, его агент-исполнитель. С точки зрения учения о «прямом народовправстве», Руссо должен быть принципиальным противником «разделения властей». Суверенитет или общая воля не делимы, — говорит Руссо во второй главе второй книги «Общественного договора». «Но наши политики, — продолжает он, — разделяют его на силу и на волю; на власть законодательную и власть исполнительную; на право облагать налогами, на право суда и на право объявления войны; на право внутреннего управления и на право внешних сношений». Руссо сравнивает этих политиков с японскими фокусниками, которые на глазах зрителей разрезают ребенка на части, потом бросают эти части в воздух — и на землю падает цельный ребенок. Ошибка политиков заключается в том, что суверенитет не делим. Когда читаешь эти строки, написанные Руссо, не остается сомнений, что они обращены против Локка и Монтескье. Монтескье, который хотел создать тормозы для обуздания произвола правительственной власти, по названной теории глубоко ошибался. Такие тормазы излишни, так как «общая воля», творящая законы, непогрешима и, следовательно, не нуждается ни в каких тормозах. Если ее устами всегда гласит истина, то требуется, чтобы тот, кто ее призван выполнять, был бы не властью в государстве, но простым агентом-исполнителем. В основе этих воззрений Руссо лежит крайний рационализм — вера в то, что законом могут быть предусмотрены все подробности и все частности, могущие возникнуть при его применении к жизни. Отношение между законодательной властью и властью исполнительной подобно силлогизму: закон есть большая посылка, правительство — есть

разум, который выводит из нее следствие, исполнитель закона есть лицо, которое осуществляет это следствие в жизни. Последовательность, которая должна принадлежать этой логике, зависит только от внешних условий. Необходимо, чтобы исполнители закона стояли под наблюдением власти законодательной. «Одному только закону люди обязаны справедливостью и свободой. Этот орган общей воли (закон) восстанавливает право естественного равенства среди людей». «Первый из законов это закон уважения к закону».

Но в тоже время Руссо понимает, что правительственная власть, как она в действительности существует, вовсе не склонна всегда идти на поводу у закона. Напротив, она постоянно стремится выйти из-под власти суверена. Как же можно с этим бороться? Решение этого вопроса Руссо находит не в принципиальном отношении между различными властями, не в процессе их уравнивания, но в чисто внешних свойствах государственного целого, — именно, в величине государства и в количестве его населения. Самый простой способ поставить тормозы правительственной власти, это поставить ее под контроль всего народа. Но это можно легко сделать только в маленьком государстве с незначительным населением, и невозможно сделать в государстве обширном и много населенном. От того деспотический характер правительственной власти более свойственен большим государствам, а правовой и демократический — государствам незначительным.

Понятие демократии у Руссо двоятся. С одной стороны, демократией можно назвать всякий государственный порядок, управляемый народной волей; но с другой стороны демократией нужно называть государство, где исполнительная власть принадлежит всему народу.

«Конституция государства и конституция правительства, — говорит Руссо, — различные вещи, и я их не смешиваю. Лучшее из правительств, это аристократическое, худший из суверенов, это суверен

аристократический». Мы видим, что в первом смысле демократия есть необходимое условие существования всякого государства, во втором — она вовсе не лучший способ организации правительственной власти, так как народ, который призван издавать законы, может быть неспособным проводить их в жизнь и, кроме того, должен еще заниматься теми делами, которые по существу не входят в его компетенцию.

В учении своем о различных формах государственного устройства Руссо выказал себя откровенным релятивистом. «Свобода не произрастает во всяких климатах, — говорит он в 8-й главе третьей книги «Общественного договора». — Чем более размышляешь об этом принципе, установленном Монтескье, тем более убеждаешься в его истине. Чем более его оспариваешь, тем более находишь соображений для его защиты».

Руссо думает, что вопрос о наилучшем государственном порядке есть вопрос не разрешимый, или правильное, вопрос, который может иметь столько решений, сколько имеется разнообразных условий существования различных народов. Сам для себя Руссо решает этот вопрос просто и парадоксально. Какая цель политических обществ? — спрашивает он. Цель эта есть самосохранение и благо их членов. Какие признаки, что эта цель достигнута? Признаками являются количество и рост населения. Не ищите другого какого-либо признака в этом спорном вопросе. Правительства, под водительством которых население умножается без всяких внешних причин, является бесспорно наилучшим. Те же правительства, под которыми население уменьшается, являются наихудшими. «Статистики, — восклицает Руссо, — теперь это ваше дело — считайте, меряйте, сравнивайте!»

Эти противоречия в политической философии Руссо, объясняют, почему его можно считать, с одной стороны, сторонником того вида демократии, которая называется «прямым народоправством», с другой же стороны, политическим релятивистом, кото-

рый, например, советовал польскому королю ввести у себя вовсе не прямую демократию, а очень умеренную форму конституционной монархии.

Руссо и права человека и гражданина. Текст французской декларации прав 1789 г. и французской конституции 3-14 сентября 1791 г. содержит прямые ссылки на Руссо: «Закон есть выражение общей воли», — читаем мы в Декларации. — Все граждане имеют право лично или через своих представителей участвовать в ее образовании». Почти те же фразы находим мы в Декларации прав, входящей в конституцию 5-го фруктидора III года (22 августа 1795 г.). Тексты эти снова возвращают нас к вопросу об индивидуальных правах человека в государстве. По вопросу этому одни из комментаторов Руссо утверждали, что «Общественный договор» признает существование неотчуждаемых личных прав человека и гражданина; другие оспаривали это мнение и считали, что Руссо признает только государством утвержденные права, а не права естественные. Трудность решения этого вопроса основана на отсутствии точного определения, что нужно разуметь под понятием личного неотчуждаемого права. Существует три категории таких прав, совершенно разнородных по своей природе.

а.) Права, утверждающие «свободу от Государства» — то есть гарантирующие принципиальное невмешательство государственной власти в известной области личной жизни граждан, например, право религиозной свободы, право свободы слова, права частной собственности. Предшествующее изложение могло нас убедить, что Руссо не может признать существования таких прав в его государстве, так как граждане при его образовании отказались от всех своих прав и превратили все естественные права в права гражданские. Однако, нельзя сказать, что Руссо последовательно проводил этот взгляд в различных своих сочинениях. Так он, например, в своей статье написанной для французской энциклопедии, называл частную собственность правом, наиболее священным из всех других прав и с известной точки

зрения более важным, чем сама свобода. «Основой общественного договора является частная собственность» — говорил он. Наряду с этим из «Общественного договора» у Руссо вытекает, что в естественном состоянии нет частной собственности, которая рождается впервые с учреждением государства, превращающего фактическое владение в право собственности. Отношение Руссо к частной собственности является двусмысленным, в силу чего неопределенным является вопрос об отношении его к социализму. Признавая священный характер частной собственности, Руссо в то же время признавал право государства на широкое вмешательство в частные дела собственников. Он считал возможным поставить в самые тесные границы пользование частной собственностью, придать ей характер, чисто функциональный.

б) Правам, утверждающим «свободу от государства», могут быть противопоставлены права участия человека в образовании государственной воли — право голосования, право обсуждения законов, право занимать должности в государстве и т. п. В них мы имеем дело не с отрицательной свободой человека, но с положительной «свободой для государства». Руссо считал, что право это прирождено и не отчуждаемо, — иначе, как могла бы существовать общая воля? Право это формально; содержание, в которое оно может вылиться, очень разнообразно. Мы видели, что не существует вечных и неизменных истин, определяющих раз навсегда конституцию государства, основанную на «Общественном договоре». Однако, формальное право это предполагается всяким правильным государственным режимом. В тот момент, когда право это перестает признаваться, «Общественный договор» расторгнут, и все граждане, вернувшись в состояние естественной свободы, вынуждаются к неповиновению.

с) Наконец, существуют еще права человека и гражданина на помощь со стороны государства, например, право на пенсию на случай старости, право на содержание в случае безработицы, право на труд и т. п. Это так называемые социалистические права, которые

не знает Руссо, что отмежевывает его от новых социалистических учений. Несмотря на революционную фразеологию, которой достаточно в произведениях Руссо, едва ли можно зачислить его в последовательные социалисты в современном смысле этого слова.

Влияние политических идей Руссо. Женевский пастор, Мульту, прочитавши «Общественный договор», писал Руссо: «наши граждане говорят, что ваша книга — арсенал свободы. Меньшинство рвет и мечет. Большинство торжествует... Ваша книга должна вселить ужас всем тиранам, родившимся или имеющим родиться, она вызывает во всех сердцах любовь к свободе». Вождь якобинцев, Робеспьер, считал Руссо своим учителем.

«Если бы Руссо был свидетелем этой революции, — говорил Робеспьер, — предшественником которой он был и которая водворила его прах в Пантеоне, кто мог бы сомневаться, что его благородная душа примкнула бы с восторгом к делу справедливости и равенства». Острые политические разногласия, открывшиеся между различными вождями французской революции, не мешали им считать Руссо своим учителем. 22 июня 1790 г. в зале заседания Национального Собрания был установлен бюст Руссо. В том же году было постановлено перенести прах Руссо в Пантеон, как первого основателя французской конституции. Председатель Национального Собрания Виктор Бройльи, в своей речи заявил, что «с каждым днем французы все более сознают, чем они обязаны тому, кто в своем «Общественном договоре» низвел до своего истинного значения право сильного, вернул людям равенство прав, а народам узурпированный у них суверенитет». Идеи «Общественного договора» более всего отразились на французской конституции 24 июня 1793 г., а после французской революции стали основным источником всех тех политических теорий, которые стремились приспособить непосредственное участие народа в государственной власти к условиям жизни больших государств, а не маленьких общин, вроде Швейцарских кантонов, внутреннее самоуправление которых послужило образ-

цом для политических идей, изложенных в «Общественном договоре». В эпоху революции 1848 года во Франции появилось не мало книг и брошюр, авторы которых, недовольные режимом европейских буржуазных представительных демократий, стремились изменить их в сторону «прямого народоправства». Не без влияния идей Руссо родились такие новые демократические институты, как референдум, народная законодательная инициатива, народное вето, и такие политические требования, как возможное сокращение срока депутатских полномочий, обязательный мандат, отзыв депутатов избирателями — требования, популярные в среде крайних демократов 1848 г., но не привившихся в политической жизни европейских государств. Идеи Руссо стали также прообразом того вида демократии, которую можно назвать якобинской или доктринальной. Она противопоставляется демократии релятивистической, идею которой отлично формулировал австрийский юрист, Ганс Кельзен. По его мнению, демократия по природе своей релятивистична то есть безразлична к любому миросозерцанию, к любой доктрине, к любой идеологии. Сущность демократии толерантность, — терпимость к всякой идеологии, даже недемократической. Демократия по идее своей должна терпеть политическую идеологию, стремящуюся упразднить демократию. Демократия путем голосования («общей воли») может отменить саму себя, как она была отменена плебисцитом, на основании которого пришли к власти германские нацисты. Доктринальная демократия, напротив, считает, что народное голосование может все отменить, кроме самой демократической доктрины. И это, как мы видели, прямо сформулировано в «Общественном договоре» Руссо.

Идеи и книги Руссо пользовались популярностью и в России. Русский юрист Поленов, будучи в Страсбурге в 1765 г., посетил Руссо и дал о нем восторженный отзыв. Президент Академии Наук граф Кирилл Разумовский, узнав, что Руссо в Страсбурге, пожелал его видеть и заявил о своем намерении подарить ему свою библиотеку, пожаловать пенсией и предоставить жили-

ще в любом из своих поместий на Украине. В 1775 г. посетил Руссо граф Шувалов. Граф В. Г. Орлов предложил Руссо поселиться в России. Руссо ответил, что польщен предложением, но от переезда в Россию отказался. Следы идей Руссо постоянно попадаются у Радищева — например: «Как только сказал человек: сия пядень земли моя, он пригвоздил себя к земле и отверз путь зверообразному самовластию, когда человек повелевает человеком». Идеи Руссо были очень популярны и среди декабристов.

Г л а в а I I

ЭПОХА РЕСТАВРАЦИИ И ЕЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

XIX век — это век классического капитализма. В первой его трети происходит быстрое и постоянное развитие производительных сил, науки и техники. Все новые изобретения, не потерявшие силу своего значения в наши дни, падают на названный период европейской истории. Мы не отдаем себе отчета, какую революцию произвело, например, изобретение стеариновой свечи и замена ею свечи сальной; или изобретение газового освещения, в европейских городах, так же как изобретение маяка, невероятно облегчившего береговое плавание морских судов. В тридцатых годах XIX века были построены первые железные дороги, которые радикальным образом изменили весь уклад жизни европейских обществ. К первой трети названного столетия принадлежат огромные открытия в области физики и химии, которые вскоре нашли применение в промышленности, как например, в области электричества и магнетизма, что позволило построить первые электрические машины и аппараты, в частности первый электрический двигатель (в 1831 году). Такой же прогресс наблюдаем мы и в химии, которой удалось в течение первой трети XIX века открыть большое количество новых веществ, имеющих огромное применение в жизни и в промышленности. Словом, тот про-

цесс новых изобретений и открытий, который начался в эпохе Возрождения, приобрел бурный характер в XIX веке, придав экономике этой эпохи характер огромного динамизма.

Динамизму этому соответствует и огромный рост денежного капитала, банков и кредита. Строятся огромные фабрики, организуются акционерные общества промышленные и торговые, приносящие большие дивиденды и обогащающие торговцев и промышленников. Банкиры как, например, Ротшильд во Франции, Баринг в Лондоне, Гоппе в Амстердаме, начинают управлять миром наряду с монархами, которых они нередко снабжают деньгами. Конгресс банкиров в Аахене в 1818 году имел не меньшее политическое значение, чем конгрессы суверенов.

С ростом промышленности происходит увеличение пролетариата, скопление его в городах и промышленных центрах, являющихся очагами рабочего революционного движения. Развитию его способствует тяжелая эксплуатация, и частые промышленные кризисы, выбрасывающие рабочих на улицу и превращающие их в голодающих безработных. Отсутствие рабочего законодательства и слабое развитие рабочих союзов увеличивает революционные настроения пролетариата, проявлявшимся в восстаниях и революциях тридцатых и сороковых годов прошлого века во всей Европе.

Если экономика начала XIX века стоит под знаком бурного развития, то, напротив, политическая идеология этой эпохи носит на себе печать реставрации и реакции. Как раз в названное время рождается ряд политических теорий, называемых «теократическими» и стремившихся «Декларации прав человека и гражданина 1789 г.» противопоставить «Декларацию прав Бога». Возрождаются теории божественного происхождения государственной и королевской власти, характерные для предфеодального и феодального периода европейской истории. С классовой точки зрения эпоха реставрации характеризуется увеличением экономической и политической роли старой феодальной аристократии, раздавленной французской революцией, но начавшей

поднимать голову уже во время Наполеона I. Идеологические представители этого класса выдвигаются вперед, и воззрения их становятся доминирующими. Однако, нельзя сказать, что господство теократических настроений в политических теориях названной эпохи привело исключительно к «политической теологии» Средних Веков и не породило ничего нового в социально-политической мысли начала XIX века. Напротив того, реставрационный период порождает ряд совершенно новых социально-политических воззрений, из которых наиболее интересным и влиятельным нужно считать то, которое можно назвать «историзмом». «Исторический дух», «историческое мирозерцание» сменяет рационализм революционной эпохи. Революционная вера в силу человеческого разума сменяется сознанием зависимости человека от его прошлого, которое, вопреки разуму, определяет направление человеческой мысли и связывает человеческую волю. После-революционный человек начинает понимать силу древних традиций и веками приобретенных привычек. Увлечение новым сменяется ценением старого, которое требует познания, уяснения и понимания. Познание старого дается историей — и в эпоху реставрации к истории пробуждается особый интерес. Существо «историзма» замечательно выражено мыслителем реставрационной эпохи, знаменитым немецким философом, Гегелем: «Предполагается, — говорит он, — что мы через историю какой-нибудь вещи познаем ее саму, что понимание вещи мы уже достигаем, когда мы знаем, каковой она была в прошлом, и что понимание становится тем более основательным, чем глубже мы знаем, чем была вещь раньше, и еще раньше, и во много раз раньше». В реставрационную эпоху начинается постепенная историзация человеческого мышления, сменяющая антиисторический, «картезианский» дух революционного периода европейских обществ.

ОРГАНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА

Сравнения государства с организмом — очень древни. Мы встретили их у Платона, который говорил, что благоустроенное государство подобно живому телу, скорбящему и радующемуся по поводу каждого отдельного своего члена. Они повторялись у Аристотеля, откуда они перешли к отцам церкви и к средневековым схоластам. Легко показать, что за всеми этими сравнениями лежало некоторое общее воззрение на организм и органический процесс — воззрение далекое от наших современных взглядов. Для названного воззрения органические явления были частным случаем общекосмического начала власти и подчинения: как Бог господствует над миром, так душа господствует над телом. Сущность явлений жизни сводится таким образом к управлению телом посредством души. В истории биологии теория эта называлась анимизмом и она принадлежала к старейшим гипотезам о жизненных процессах. Она властвовала над умами, начиная с первых шагов греческой философии и кончая XVIII веком нашей христианской эры. Вот этот то анимизм и служил теоретической базой для всех старых сравнений государства с организмом. У Аристотеля, например, душа называлась «началом, по природе своей властвующим»; тело же — «началом подчиненным». Подобно тому как в отношениях людей можно различать власть деспотическую от власти политической, подобно этому можно наблюдать два рода власти и в отношении души к телу. Душа властвует над телом деспотически, высшая же его часть разум — политически.

Сравнение государства с организмом только тогда приобрело новый смысл, когда появилась на свет новая теория жизни. XVIII век может утверждать, что ему удалось формулировать эту новую теорию, одинаково далекую и от старого анимизма и от материалистического воззрения на жизнь, господствующих в семнадцатом столетии. Это был новейший витализм, ока-

завший несомненное влияние и на политические представления последующей эпохи. Виталисты считали, что явление жизни не сводимы к чисто механическим движениям атомов, но в то же время жизнь не есть результат управляющей деятельности души над телом. Существует, думали они, особая жизненная сила, специфическими действиями которой и определяется жизненный процесс. «Все системы, относящиеся к вопросу об образовании органического вещества, сводятся к трем, и повидимому нельзя мыслить большего числа их, как говорил о новом взгляде на жизнь один естествоиспытатель восемнадцатого века. Во-первых та, согласно которой бесформенные и лишённые разума элементы путем случайного своего столкновения образуют целую вселенную. Во-вторых, та, по которой высшее существо или архитектор применяют камни для постройки здания. В-третьих, наконец, та система, по которой одаренные разумной силой элементы сами собою приходят в порядок и соединяются, дабы выполнять планы Творца». То, что называется новейшим витализмом, и было приложением к изучению природы идеи скрытой, таящейся глубоко в природе жизненной силы. «Механист, — как правильно замечает новейший историк биологических теорий, — допускает, что производящая движение сила рассеяна во всем мире и не связана ни с чем определенно... Виталист, напротив, индивидуализирует причины: человек, растение, клетка, падающий камень (с его живой силой) — во всем этом заключается столько же различных индивидуальных сил или причин».

Основные понятия этого нового виталистического взгляда на жизнь явились тем новым фундаментом, на котором построены были новые сравнения государства с организмом. Понятия бессознательного роста, медленного развития, глубоко таящихся внутренних процессов, произвольного действия внутренних сил — понятия, которые популярны были в органических теориях государства начала 19-го века — созданы были виталистическими учениями названной эпохи. Они из биологии были перенесены в теорию государства и со-

здали новую органическую теорию в государствоведении. Ее широкое распространение можно сравнить только с господством договорной теории в предшествующую философскую эпоху. В особенности это нужно отнести к истории германской политической мысли, хотя и во Франции и отчасти в Англии органические воззрения на государство и общество также дают о себе знать. Мы присутствуем таким образом при развитии одной общей научной тенденции, которая охватывает социально-философскую мысль и выливается во множество отдельных воплощений, предлагая различные решения одной и той же задачи. И несмотря на разнообразия этих воплощений, в каждом из них, в большей или меньшей степени, проявляются сходные черты, изучение которых показывает, что мы имеем дело с новым представлением о государстве, в существе своем отличным от органических сравнений древней и христианской политической философии.

Государство с точки зрения этих новых органических воззрений есть «физические и морально необходимые явления мира». «Оно не приходит в мир готовым из ничего, не является в результате прыжка; оно имеет видимое бытие во времени». «Государство есть естественное состояние человеческого рода». Оно происходит как абсолютный, естественный факт при первом сближении людей. Мы находим его во всем органическом мире. Существа, обладающие способностью произвольных движений, но лишённые разума, соединяются в государства на основании инстинкта. Государство есть продукт природы, под природой же нужно разуметь бессознательную, естественную силу, составляющую основу существования государств. «Первобытные люди приходят к государству, как пчелы к своей общественной жизни или как термиты к своим укрепленным жилищам». И вообще весь социальный уклад первобытных обществ, — их разделение на классы, их первобытное право и т. д. — возникли тогда, когда человек еще не имел никакого сознания о них.

Таковы суждения о государстве различных представителей новой органической школы. Из них стано-

вится понятным, что едва ли не самой распространенной чертой их является критика договорной теории государства». «Для образования государств не нужны искусственные фикции, которые, если судить по их результатам, приносили более вреда, чем пользы науке и практике. Природа ни в коем случае не терпит противоестественных измышлений там, где она сама с полным сознанием осуществляет свою созидательную силу, — именно в органическом союзе людей, вечно обновляющемся в смене рождающихся и гибнущих поколений». Должна быть принципиально отвергнута гипотеза, по которой государство есть «искусственный агрегат» различных частей — безразлично, исходит ли это воззрение из механических представлений естественно правовой школы или из древних воззрений греческой философии. Государство есть существо, стоящее над отдельными личностями и имеющее независимое от них существование. Оно обладает внутренней, ему присущей жизненной силой, — собственной способностью к самосохранению.

Исходя из названных воззрений, государствоведение в органической школе уподоблялись физиологии государства. «Предметом физиологии государства является не государство в смысле Платона (конструкция совершенного человечества)... Правильно понятая физиология государства исходит из государственного организма самого по себе, как он необходимо и общеобязательно на все времена раскрывался для непредубежденного исследователя и в опыте... Истинная идея должна реализоваться в явлении и в действительности, иначе она останется пустой фикцией, бесплодным словом для науки и жизни». Но существовало и другое мнение, согласно которому государство есть не физический, а особый нравственный организм. Слово природа не следует мыслить материалистически, как говорит один из органистов начала 19-го века. «Его нужно мыслить в общем смысле внутренней жизненной силы, присущей каждому существу и наблюдаемой даже в существе духовном... Но, разумеется, слово природа обозначает противоположность всему тому, что исходит

из свободного измышления и является выражением человеческого самосознания». Приписывая государствам «природу», мы утверждаем, что в них есть нечто такое, что существует само по себе, независимо от человеческого самопознания. Сообразно с названным различием, сторонники органической теории различали естественные элементы государства от элемента свободного, разумного. Причем различные авторы различно определяли значение этих двух сторон государства. Культ государства «естественного» имел место в некоторых течениях органической школы, хотя и не был широко распространен. Жизнь народа в подобной естественно-органической стадии описывалась в следующих выражениях: «все здесь смешано в некоторое живое целое, и формы социальной жизни не вмещаются в границы, которые стремится навязать им позднейшая культура. Нельзя утверждать, что над таким народом господствует власть, так как он сам властвует над собою при помощи железных нравов. Если же глава племени является вождем, если он решает споры, то в этом нельзя видеть какого-то искусственного установления, но только обычай и выражение чистой природы. То обстоятельство, что погруженное в состояние бессознательности бытие подобного государства соответствует идее, является истинным всеединством и содержит в себе справедливое предначертание своей жизни, — всему этому свидетельством является всеобщее слияние народа в одно целое посредством родового инстинкта и общности языка, а также всеобщее служение одному делу, именно, национальной религии, нравам и связанным с ними общими хозяйственными интересами». В этой цитате мы видим как органическая теория государства переходит в политический романтизм, составляющий характерную черту некоторых органических воззрений на государство начала 19-го века.

На ряду с подобной идеализацией «естественного» государства с его органическим бытом мы находим и признание известной ценности государства разумного. «Так как этическое отличается от органического не только степенью, но происходит из органического че-

рез метаморфозу, то и этические явления не могут быть построены из органических, как из угла с прилежающими сторонами строится треугольник». Государство с этой точки зрения есть организм высшего порядка, организм этический или разумный. Такой этический организм можно представлять, как особый самостоятельный индивидуум, или же как часть государственного союза. В этом последнем смысле государство является как бы смесью различных стихий, как естественный организм есть смесь материи и духа. «Два принципа — естественный и свободный — остаются даже на самых высших стадиях общественного развития в состоянии постоянного внутреннего взаимодействия». Живое действительное государство есть таким образом смесь органического начала и начала искусственного, инструментального. Как думает один из органистов, «государство только на одну треть является органическим продуктом, на одну треть оно есть учреждение, на одну треть задача». Разумная природа государства выражается в процессе постепенного развития, как медленное пробуждение народного сознания.

Г л а в а 13

ГЕГЕЛЬ (1770-1831)

Жизнеописание и общая характеристика. Гегель принадлежал к тому типу немецких философов, читая которых думаешь, что темнота мысли у него прямо пропорциональна ее глубине. Он излагал свои мысли так, что обычный человек закроет любую из его книг, сделав попытку прочесть 5-10 страниц. Но и человек, искушенный в философии, должен потратить целые часы, чтобы дойти до понимания его мыслей. Эта трудность изложения и тяжесть стиля придают отдельным его мыслям ту многосмысленность, которая много раз вводила в недоразумения даже образованных читателей. Так в «предисловии» к «Основам философии права» — произведению, которое преимущественно посвя-

щено политическим проблемам, — имеется фраза, чрезвычайно смутившая в свое время современников и послужившая предметом бесконечных споров у нас, в России, среди «западников» и «славянофилов»: «все действительное разумно, все разумное действительно». Считали, что Гегель оправдывает всякий государственный режим и призывает к квиэтизму. Упреки неправильные, так как Гегель вкладывал совсем особый смысл в понятия «действительный» и «разумный». «Действительным» он считал все то, в чем явление сходится с сущностью, что имеет силу действия, что может влиять. «Разумным» называл он последнюю основу всех вещей, нечто вроде «идеи» Платона. Приведенная фраза означает, что в каждом существующем государстве, в хорошем или плохом, имеется отражение вечной идеи государства, которая находится не в каком-то заоблачном мире, но лежит в самих вещах. Присутствие ее в вещах не делает их хорошими или плохими, каждое государство, даже если оно признано больным, содержит эту идею и, следовательно, в этом и только в этом смысле — оно разумно. Человек, преступный, больной, никуда не годный, все же остается человеком. Так и государство. Говоря о «разумности» государства, мы не совершаем его оценки, мы только констатируем отношение любого конкретного государства к общему понятию о нем, к его «идее».

И далее, Платон считал свой «мир идей» и свою «идею совершенного государства» неподвижными. У Гегеля же идея не чужда движению, подлежит развитию, испытывает эволюцию. Существует другая темная фраза в Предисловии к «Философии права» Гегеля: «Сова Минервы вылетает только вечером». Это значит, что движения, присущие «идее», доходят до человеческого сознания только после того, как они вполне выяснились. Сознательная «мудрость» того мира, в котором мы живем, есть рефлекс предшествующего движения вещей. Поставьте на место «идеи», «экономическую базу», от которой отражается «со-

знание» — и гегельянский идеализм легко перейдет в марксистский материализм.

Наконец, процесс развития для Гегеля не есть процесс безболезненный, мирный, — в нем имеются моменты борьбы, моменты страдания, — «отрицательный момент», как говорили гегельянцы. Всякая ступень развития достигается путем «отрицания» предыдущей, из которой нечто сохраняется, вбирается в новую «действительность», другая же часть предается уничтожению. Оттого Гегель очень резко отзывался о некоторых сторонниках органического государственоведения и, в частности, о воззрениях «исторической школы юристов», которые учили о мирном, безболезненном процессе развития государственных и правовых институтов.

Самым трудным вопросом для Гегеля был вопрос о конечности и бесконечности процесса развития идеи вообще и государственной идеи в частности. Бесконечное развитие он отрицал, называл «дурной бесконечностью». Идея должна найти себя, но это значит должна прекратить свое движение и упереться в некую высшую, неподвижную точку, в совершенное существо или Бога, в мировом масштабе, в совершенное государство — в масштабе политическом. На этом пункте разошлись ученики Гегеля, образовав две школы — «правых» и «левых» гегельянцев. «Правые» считали, что мировое развитие достигло высшей точки в христианстве, этой религии абсолютного духа и абсолютной идеи. «Левые» это отрицали и постепенно склонялись к отрицанию христианства и к атеизму. В политике «правые» стали немецкими консерваторами, «левые» — революционерами, из которых вышел Карл Маркс. Сам Гегель совершил в своем политическом учении большую непоследовательность: он счел, что высшего своего развития идея государства достигла в прусской сословной монархии начала XIX века.

Философия государства. Гегеля можно причислить к сторонникам органической теории государст-

ва, в понимание которой он вносит некоторые особые черты. Он прямо называл государство организмом, строителем которого является история. Подобно другим сторонникам органической теории, он отвергал договорное происхождение государства, считая, что в основе его лежит ложное представление о народе, как неорганизованной, кучеобразной массе («естественное состояние»), которая не способна ни к какому совокупному действию и не может заключить никакого договора. Жизнь растворена во всех частях государственного организма, и если она прекратится в одной из них, перестанут существовать и все другие. Государственный организм есть организм духовный, воплощение объективного духа, в котором нашла свое выражение нравственность, поднявшаяся от субъективного ее состояния в отдельной душе к объективному существованию политических учреждений. В развитии этических учений немецкого идеализма Гегель совершил тот путь, который древняя греческая этика проделала при переходе от Сократа к Платону. Не в субъективном самосознании отдельного человека, но в объективных учреждениях государства усматривал Гегель ту сферу, на которой должно быть ориентировано понятие о добре и зле, о правде и неправде. Оттого свои этические воззрения Гегель излагает в «Философии права», а высшей ступенью этой философии считает учение о государстве. «Государство, говорит он, есть действительность нравственной идеи, нравственный дух, как раскрывшаяся, сама себе уясненная субстанциональная воля, которая мыслит и знает саму себя и исполняет то, что она знает и в меру того, сколько она знает». Эти возвышенные, темные по смыслу слова означают, что в государстве и его установлениях Гегель увидел воплощение идеи добра, то есть в истории новой европейской мысли он совершил переход от этического индивидуализма европейской этики XVII-XVIII вв. к той этической теории, которая составляет характерную черту древнегреческого духа с его абсолютизацией государства, как носителя высших нравственных ценностей.

Однако, совершая этот переход, Гегель старается отмежеваться от теорий, в которых отдельная личность целиком растворяется в общественном целом, как это мы наблюдали у Платона. Гегель указывает, что Платон в своем проекте совершенного государства односторонне выделил момент всеобщности и исключил противоположный момент конкретной единичности, то есть самостоятельную человеческую личность со всеми ее конкретными определениями (например, частная собственность, индивидуальная семья и т. д.). Действительное государство включает оба эти противоположных момента. Человеческое общество становится возможным только через подавление отдельных, входящих в него моментов индивидуальности, которые в то же время должны быть восстановлены в последующем развитии жизни. Общество существует не благодаря простой солидарности его членов, но благодаря соединению двух противоположных начал — интересов целого и интересов отдельных личностей. Совместное существование этих двух противоположных начал ясно видно в современном государстве. В нем конкретная свобода отдельных личностей отчасти растворена во всеобщности государственного организма, отчасти же личность сама признает и вбирает в себя эту всеобщность, усваивает ее как свое собственное достояние. В современном государстве всеобщность не имеет значения без отношения к интересам и желаниям индивидуальности, а индивидуальность не существует, как исключенный из всеобщности момент, не отражающий в себе интересов общественного целого и не работающий в его пользу.

Историзм гегельянского понятия о государстве проявляется в том, что, по мнению Гегеля, нельзя какому-нибудь народу навязать отвлеченную конституцию. «Каждый народ имеет ту конституцию, которую он заслуживает». Признание этой истины не помешало, однако, Гегелю формулировать общую идею конституционного государства, как некий политический образец. Мы увидим, что образец этот оказался скол-

ком с прусского государственного устройства начала XIX века.

Государство и гражданское общество. Для современного человека нет никакой возможности понять и принять ту чисто искусственную форму изложения, которую изобрел Гегель в своих «Основах философии права». Диалектика его здесь сводится к некоторым мало понятным умственным фокусам, при помощи которых он старается связать и вывести друг из друга такие отличные друг от друга и отражающие совершенно разнородные явления, понятия, как «собственность», «договор», «преступление», «субъективная мораль», «семья», «брак», «гражданское общество», «право», «полиция» и т. д. У Гегеля все они превращаются в цепь логических формул, последовательно вытекающих одна из другой. На самом деле связи такой нет — и все изложение имеет характер интеллектуальной фантазии, которой автор загипнотизирован настолько, что ему кажется ясным, что не ясно никакому другому человеку. И тем не менее ошибочно было бы считать всю умственную эквилибристику «Философии права» вещью совершенно не стоящей и ни к чему непригодной. В «Философии права» открывается дух эпохи, в которую она была написана. В ней мы видим не только кризис индивидуализма предшествовавшего периода европейской истории, но и наличность тех идеалов, которые формулируют период реставрации. Реставрация не отвергает идеи свободы, но видит ее воплощение прежде всего в свободе собственности и в свободе договоров, как последствия распоряжения вещами, которые принадлежат собственникам. «Сообщество свободных индивидуумов», о котором любили говорить в эпоху естественного права, родится, по мнению Гегеля, не в силу того, что каждый ограничивает свою свободу при встрече с другими, но в силу расширения естественной свободы через государство. Свобода мысли, о которой мечтала революция, есть отвлеченная, бессодержательная свобода; чтобы превратиться в истинную свободу, она должна быть наполнена содер-

жанием, содержание же это дается «объективным духом», то есть государством.

Идея государства у Гегеля внутренне связана с понятием «гражданского общества», как элемент неотмыслимого от государственной идеи. У Платона в его идеальной республике вообще нет идеи «гражданского общества», которое, как мы видели, открыто было эпохой естественного права. Мы увидим в будущем, что марксистский коммунизм требовал прежде всего растворения «гражданского общества» в тотальной коммуне, где все индивидуальные силы должны быть поглощены силами общественными. Гегель, вводя понятие «гражданского общества» в идею государства, обороняет себя от коллективизма Платона, близкого ему в силу особого ценения государства. Основным недостатком идеального проекта Платона Гегель считает исключение частной собственности и отрицание семьи. По мнению Гегеля, это как раз и мешает признать «существенную истинность государства Платона» и заставляет считать его за продукт «мечтательности, возникшей в силу абстрактности мысли». Гегель с большой проницательностью описывает основные черты «гражданского общества», как особой социальной системы, возникшей из субъективных потребностей целой массы отдельных личностей и образовавшей некий объективный социальный порядок, законы которого изучаются особой наукой, политической экономией. Наука эта показывает, как из суммы единичных явлений (например, актов купли-продажи) рождаются общие социальные законы. «Существуют известные общие потребности, — говорит Гегель, — как потребность в еде, питье, в одежде и т. п. Удовлетворение их зависит от совершенно случайных обстоятельств. Земля в одних местах более плодородна, в других менее, годы различны по тому, что они родят, один человек прилежен, другой — ленив; и эта кишачая масса произвола порождает из себя общие законы, это наружно разрозненное и чуждое всякой мысли сдерживается необходимостью, которая рождается сама собою. Находить здесь эту необ-

ходимость есть задача политической экономии — науки, которая отдает честь мысли, так как она в массе случайностей стремится отыскать общую законосообразность».

Гражданское общество, как конкретно мыслил его Гегель, представляет собою также совокупность образующих государство сословий. Учение Гегеля о государственных сословиях создано не без влияния Платона, на которого он не раз ссылается в соответствующих местах своих сочинений. Государство, говорит он в юношеских своих произведениях, «по абсолютной нравственной необходимости» должно иметь три сословия. Во-первых, сословие людей свободных, призванных защищать государство и, служа ему, быть готовыми к смерти. Как у Аристотеля, члены этого сословия занимаются политикой и философией. Затем идет сословие несвободных собственников, которые не пригодны к защите государства, живут в обладании своим имуществом и не призваны к участию в государственных делах. И, наконец, третье, низшее сословие, земледельцы-крестьяне, питающиеся от своих трудов и отдающие свою жизнь государству по принуждению. Нельзя не видеть здесь влияния учения о трех сословиях Платона, окрашенного отражением феодальной эпохи; «свободные» — это «стражи» в виде рыцарей-феодалов, два других сословия — это буржуазия и крепостные. В «Философии права» учение о сословиях несколько меняется, приближаясь к прусской действительности начала XIX века.

Учение о конституции. По мнению Гегеля, старое учение о различных формах государственного устройства должно быть оставлено, так как оно недостаточно глубоко проникает в существо государственной идеи. Также и вопрос, какая из этих форм наилучшая (монархия, аристократия или демократия), должен быть оставлен, так как для каждого народа лучшей является та, которая ему подходит. Сделав эти признания, характерные для исторического мирозерцания его эпохи, Гегель все же формулирует

идею наилучшей государственной формы, усматриваемой им в смешанном образе правления. Это — конституционная монархия германского типа. По мнению Гегеля, превращение государства в конституционную монархию есть дело новейшей человеческой истории, когда абсолютная идея нашла, наконец, воплощение в исторической действительности. Конституционная монархия поэтому содержит в себе всю «глубину конкретной разумности», которой не обладают другие политические формы, пригодные только для низших, несовершенных ступеней исторического развития. Конституционная монархия не есть искусственное сочетание монархического, аристократического и демократического начала — нет, она есть высшая целостность этих начал, их подлинное единство. Истинное государство, как всякое явление абсолютной идеи, должно содержать в себе три момента: 1) момент общности, который выражается в законодательной власти, 2) момент подведения конкретного под общее — власть правительственная и, наконец, 3) момент целостной личности — королевская власть, в которой сходятся другие власти и которая возглавляет единое целое государства. Этот последний момент есть главный, с которого и нужно начинать. В несколько темных, философских определениях пытается Гегель выразить значение каждого из этих моментов в жизни государства. Единоличное, монархическое начало рисуется ему, как начало, воплощающее в себе иррациональную, мистическую сторону государственной жизни. В каждом государстве, даже в демократии, всегда выявляется эта сторона. Древние народы в последних решениях своих исторических судеб, в грозные моменты своей истории, прибегали к оракулам, к демонам, к предсказаниям по жертвам. Это были те решения, которые не почерпаются из «глубины самосознания», но из чисто внешних событий. В противоположность этому единоличная власть монарха, есть власть последних решений, опирающаяся на самосознательную волю одного лица. Абсолютно необходимо, чтобы в государстве содержался такой мо-

мент, в котором сказано: «я выражаю свою волю». Это не значит, говорит Гегель, что монарх призван поступать произвольно: нет, он связан конкретным содержанием норм и, если в государстве имеется прочная конституция, то государю часто нечего делать, кроме как давать свою подпись. Но эта подпись — важна, она символизирует возглавление, выше которого нельзя подняться. Здесь-то и черпает свои основания принцип единовластия.

«Кто хочет понять идею монархии, тому нельзя ограничиться указанием, что Бог рукополагает царей. Бог сотворил все — даже самое худшее. Недалеко можно уйти в понимании монархии и с точки зрения государственной пользы, и, если становиться на эту точку зрения, всегда при ней обнаруживаются (вместе с положительными) и разные отрицательные стороны. Также мало помогает, если монархию обосновывают на положительном праве. Что существует собственность — это необходимо, но что я владею этим конкретным имуществом — это чистый случай. Подобное же можно сказать и о праве человека стоять во главе государства, если его рассматривать абстрактно и с точки зрения положительно правовых установлений». Так Гегель отвергает все возможные аргументы против начала единовластия. Но остается один: «я выражаю свою волю» — этот момент должен найти свое особое, самостоятельно выраженное место в великом здании государства. Если этого момента не будет, государство принуждено будет черпать последние решения не из глубины самосознания, но из голосования, — то есть из внешнего, случайного сочетания воли, из фактического компромисса, вытекающего из столкновения многих самосознаний. Гегель принимает таким образом индивидуалистическое начало «самосознания», но обращает его против демократии в пользу единовластия.

Особое место в государстве должен занимать и второй элемент — элемент исполнительной и правительственной власти. Гегель связывает его существование со своим учением о гражданском обществе,

как особой самостоятельной, независимой от государства сферы социальной жизни: Совершенное государство требует, чтобы гражданское общество было привлечено к управлению государством. Из него государство должно выбрать наиболее способных и талантливых, которые образуют особый класс слуг государства. Гегель называет этот класс — «средним» сословием, в котором воплощается образованность и народное правосознание. Среднее сословие является преимущественным носителем государственного самосознания, поэтому оно как бы составляет главную опору государства. Так реализует Гегель аристократическое начало в своем государстве, — не как родовую аристократию, но как вышедшую из народа интеллигенцию. Там, где ее нет, там, по мнению Гегеля, государство еще не достигло высшей степени развития, например, в России, где, по словам Гегеля, «существует масса крепостных и управляющий ими класс господ».

Необходимость народного элемента в государстве обнаруживается, по мнению Гегеля, также не из соображений пользы, но из внутренних, как он думает, элементов самой идеи. Гегель понимает этот элемент не как общенародное, демократическое представительство, но как представительство сословий. Что каждый в отдельности должен быть призван к обнаружению своего мнения в государственных делах — это Гегель называет «демократизмом, лишенным какой-либо разумной формы». Государство есть целое, составленное не из абстрактных атомов-индивидуумов, но из органических частей, которыми являются профессии, классы, сословия. Народ, представляемый, как масса отдельных индивидуумов, есть существо, движения которого могут быть элементарны, неразумны, дики и даже ужасны. Народное представительство только тогда имеет органически разумный смысл, если под народом понимать совокупность важнейших общественных сфер и реальных интересов. Таким образом Гегель является сторонником организации сословно-профессионального представительства в госу-

дарстве. В лице так образованного представительного корпуса сословий обнаруживаются истинные взгляды и суждения так называемого «гражданского общества». Так создается не «народная воля», но только «общественное мнение», которое является носителем истинно «всеобщего» — именно здорового, среднего человеческого рассудка. В нем всегда имеется наличность справедливости, но в то же время оно обнаруживает случайность, ограниченность, ложность суждений и взглядов. Общественное мнение заслуживает поэтому того, чтобы «его уважали и в то же время презирали».

Влияние философии Гегеля. Гегельянство владело умами в Европе в первой половине XIX века, и отголоски этого влияния можно нащупать вплоть до наших дней. Не только в Германии, но и в других странах Европы, возникли последователи этой философии, среди которых было не мало и писателей в области политических идей. Целая гегельянская школа образовалась в Англии, видным представителем которой в философии права был Штирлинг. В Италии образовалась также собственная гегельянская школа, блестящим представителем которой был недавно умерший Бенедетто Кроче. В России гегельянцем был Б. Н. Чичерин, «Философия права» которого представляет собою вариант гегелевского сочинения на ту же тему. В Германии из гегельянской школы вышел человек, влияние которого особо чувствуется в наши дни — Карл Маркс, автор так называемого исторического, экономического или диалектического материализма. О нем будет речь в следующей главе.

Г л а в а 14

РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ НАЧАЛА XIX ВЕКА И НОВЕЙШИЙ СОЦИАЛИЗМ

Создатели утопического социализма принадлежали к типу людей, порожденных новейшей индустри-

альной культурой, — к типу великих прожекторов, изобретателей, создателей грандиозных планов, идейных революционеров, часто лишенных практического смысла, нужного для проведения их проектов в жизнь. Основным их жизненным стремлением было облагодетельствовать человечество, помочь бедным и угнетенным, не столько моральной проповедью и духовным внушением, сколько радикальным переустройством общественной жизни. Вера в спасительную силу учреждений достигла у этих людей максимума своей напряженности, превращаясь иногда в своеобразную религию общественной реформы, стремящейся даже изобрести свой культ и свои обряды.

Социалисты-утописты не были авторами утопических романов, но стремились придать построенным ими социальным теориям «научную» или, вернее, «научообразную» форму. Так у родоначальника французского социализма, Сен-Симона, социализм облечен в форму «социальной физики» — идея, которую он унаследовал от старых теоретиков естественного права. Сен-Симон уверен в возможности построить некую общую теорию наук как физических, так и моральных на основе понятия тяготения, которое формулировал Исаак Ньютон. На идеях Ньютона хочет базировать он свои социальные проекты.

«Прогресс человеческого ума дошел до того, — говорит Сен-Симон, — что наиболее важные рассуждения о политике могут и должны быть непосредственно выведены из познаний, приобретенных в высших науках и в области физики». По мнению Сен-Симона, сам Ньютон этого не сделал только вследствие недостаточной способности к обобщению. Ньютон «не сознавал важности своего открытия; он не видел, что всевозможные явления суть следствия этой причины (всеобщего тяготения)». Но подобные же естественно-научные аналогии находим мы в сочинениях противника Сен-Симона, Шарля Фурье. Последователей Сен-Симона и Фурье не смущало, что при помощи закона Ньютона их учителя обосновывали совершенно различные вещи, по поводу которых между

сен-симонистами и фурьеристами была вечная полемика и вечные споры. Едва ли можно принимать всерьез эти опыты обоснования социализма на теориях механической физики. Однако, все подобные попытки очень интересны, как известный симптом: как выражение уже знакомого нам особого рационалистического «картезианского» духа. Социалисты-утописты верили, что только знание высших и точных законов жизни человеческих обществ может упрочить благосостояние людей, как знание законов математики обеспечивает правильный теоретический взгляд на мир. Научить людей этому знанию, привлечь внимание ученых к своей «социальной физике» и сделать их сторонниками новых социальных проектов — такова была основная цель социалистов-утопистов. Оттого Сен-Симон и представлял свое сочинение «О всемирном тяготении» во французский Институт и обращался к европейским ученым с воззванием: «Вы одни в состоянии вернуть спокойствие Европе, вы одни можете преобразовать европейское общество»...

Политический строй. Политический порядок реформированного общества в учениях социалистов-утопистов колебался между демократией и диктатурой. Все отрицательные последствия этого сочетания несовместимых понятий открылись только в наши дни, когда были предприняты опыты построения социалистических государств большого масштаба.

Сен-Симон очень выразительно говорил о преимуществах пацифистского, административного и индустриального режима перед режимом военным, милитаристическим, феодальным и «гуверноментальным». Он провозглашал, что наибольшее политическое благо состоит в том, чтобы администрация была сведена к минимуму и стоила, как можно дешевле. Его ученики развивали следующую тезу: сен-симонистская административная иерархия — совершенно отлична от правительственной иерархии, существующей в государстве; по учению Сен-Симона, управление вещами должно заменить власть над людьми. Теза эта, повторенная Фурье, была заимствована Энгель-

сом и послужила основой для марксистской теории «отмирания государства». Но вместе с тем Сен-Симон менее всего был анархистом. Воззрения его на будущий общественный порядок лучше всего можно назвать, пользуясь новым, в наше время привившимся словом, «идеократическими».

«В старой системе, — учил Сен-Симон, — общество управляется преимущественно людьми; в новой — оно управляется только принципами».

Чтобы пояснить существо этой новой системы, Сен-Симон прибегает к сравнению человеческого общества с караваном в пустыне. Представим, что члены такого каравана говорят своему проводнику: «Веди нас туда, где всего лучше». С момента произнесения этих слов проводник — это всё, караван — ничто. Караван идет вслепую, оказывает проводнику неограниченное повиновение и доверие. Он отдан в жертву его злой воле и невежеству. Предположим, напротив, что караван говорит проводнику: «Ты знаешь путь в Мекку — веди нас туда». В этом случае проводник не есть более начальник, он — только гид. Его функции, хотя и очень существенны, носят подчиненный характер. Основное ударение лежит на направлении движения каравана. Каждый путешественник в праве делать по поводу движения свои замечания, предлагать свои поправки. И так, как подобная дискуссия ведется по вопросам, действительно «дискутабельным» и очень практическим, то караван следует не самодержавной воле гида, но осуществляет собственные «убеждения», вытекающие из доказательств и рационально обоснованные. Это сравнение очень хорошо выясняет сущность системы Сен-Симона. Она — не демократична, ибо демократы сказали бы: обсудим и проголосуем, куда нам вообще идти — в Мекку, Медину или в Москву. Но она и не чисто аристократична. Она избирает средний путь и стремится сочетать самодеятельность с властью идей и принципов. Она считает, что «суверенитет не состоит в выражении совершенно произвольных мнений, возведенных в закон человеческими массами; суверенитет сводит-

ся к принципу, вытекающему из самой природы вещей — и людям остается только признать справедливость этого принципа и декларировать его необходимость». Самоочевидность, свойственная такому принципу, уничтожает необходимость повиноваться из-под палки, упраздняет социальное принуждение и ведет к умиранию в обществе тех функций, которые называются «правительственными». Остается только узнать, как такой самоочевидный принцип осуществляется, где его найти? Сен-симонисты верили, что его может дать позитивная наука — в частности, та ее часть, которая получается при применении естественно-научных методов к области социальных явлений. Поэтому, как учили последователи Сен-Симона, первой задачей будущего индустриального общества будет водворение системы «интеллектуального позитивизма», в котором класс «социальных физиков» должен стоять на вершинах общества, руководить и управлять им на основании научных знаний. Новое общество должно быть чисто авторитетным и власти в нем должны преследовать только функции духовного водительства. Так совмещается в этой системе тенденция к отрицанию государства со стремлениями чисто авторитарными — черта, которая вообще свойственна рациональному социализму.

Если мы перейдем теперь к другому, влиятельному представителю школы утопического социализма, к Фурье, то его система представляет любопытный пример совмещения авторитарных тенденций с анархическими. Как правильно замечает большой знаток Фурье А. Бургэн, «некоторыми своими чрезвычайно несомненными предпосылками и тенденциями Фурье кажется стоящим очень близко к анархизму; многие стороны его доктрины выказывают совершенно анархическую природу». Дело идет у него об уничтожении всех форм авторитета и власти во всех политических, экономических и моральных отношениях между людьми. Если он и допускает в проектированном им строе некоторые неизбежные элементы «управления», то соответствующие административные органы все основаны у него на

выборе и их функции сводятся скорее к «консультациям», чем к приказам и принуждению. Но вместе с тем Фурье сохраняет в своей социальной системе все иерархические отношения, скопированные с иерархии исторических обществ. Иерархические отношения присущи прежде всего внутренней жизни его основной социалистической ячейки, фаланги. Фаланга знает иерархию страстей, иерархию характеров, иерархию возрастов, иерархию должностей и иерархию функций. Имеются специальные начальники семейств, начальники деревень, начальники серий и т. п. Все эти власти описываются так, что они очень похожи на патриархальные отношения древнего семейного быта.

Но самое главное в отношениях фаланг друг к другу, которые строятся по типу «естественного взаимного притяжения» — на подобие как бы планетной системы, движущейся по законам Ньютона — сохраняются иерархические отношения суверенитета. Эту идею, столь ненавистную анархистам, Фурье делает неотъемлемой частью всей своей системы. В целях укрепления суверенитета он хочет использовать конкуренцию человеческих страстей. Он хочет возбудить интерес к власти. «Как заманчива надежда для вельможи, для министра, достигнуть трона, получить скипетр великой империи, вроде наследственной монархии Франции или Австрии». Современные министры, по мнению Фурье, менее всего могут на это притязать, что является большим недостатком. В проекте универсальной организации фаланги притязания эти вполне удовлетворены. При будущем тоталитарном проведении универсального фурьеризма (в 1827 году на основании особого пятилетнего плана, как предполагал Фурье), в силу невероятного благосостояния население земли вырастет непомерно и можно будет образовать значительное количество новых суверенных политических единиц. Таким образом откроется на земном шаре, по вычислениям Фурье, не менее 144 вакантных тронов различных иерархических степеней — королей, императоров, вплоть до некоего «омниарха», который будет заседать в Константинополе. Все эти фантастиче-

ские мысли интересны тем, что из них становится понятным весь дух этого учения, в котором совершенно анархические тенденции совмещаются с совершенно авторитарными. Политическое существо всех названных властей не имеет никакого содержания, однако же существует; но не имеет реального содержания и абсолютная свобода фаланги, основанная на призрачной гармонии интересов и страстей. Поэтому анархизм у Фурье может обернуться в абсолютный деспотизм, а деспотизм стать тождественным анархизму. По совершенно правильному замечанию одного из старых авторов, у Фурье «земля представляет собою лабиринт, в котором Цезарь и Помпей, папа и император, шествуют, никогда не встречаясь; чем сильнее будет тщеславие, тем оно больше принесет пользы человечеству, и Нерон будет более полезен, чем Фенелон». Другой автор пишет следующее об анархизме Фурье: «Приходится говорить не об анархизме Фурье, но о его омниархии, то есть о режиме, в котором авторитет распространен повсюду. Фурье призывает к принудительным мерам не только в предварительной стадии своей системы, которую он называл гарантизмом; для него сама совершенная гармония будущего не может существовать без постоянного обращения к принуждению. Действительно, если не считать некоторых первых видимостей свободы, то мы стоим перед режимом, где все основано на авторитете».

Мы видим, что ни Сен-Симона, ни Фурье, нельзя причислить к сторонникам демократического социализма. Однако, в школе социалистов-утопистов были и более последовательные сторонники демократии. Так например, Кабэ, менявший свои воззрения в течение своей жизни, в одном из своих произведений («Двенадцать писем коммуниста», 1841 г.) развивает следующий круг идей. Он отправляется от понятия суверенитета всего народа, который должен образовать единое товарищество то есть ассоциацию эгалитарную, братскую и унитарную. Все члены этого товарищества должны пользоваться избирательными правами, все должности в нем — выборные, при чем на короткий

срок ответственны, подотчетны и смещаемы. Все граждане являются чиновниками, при чем одни отправляют функции администраторов, другие — функции рабочих. Между этими двумя категориями не должно быть никакой иерархической разницы. Народ осуществляет свой суверенитет непосредственно на народных собраниях. Присутствие на этих собраниях есть первое и самое главное дело в государстве. Так как труд в подобной коммуне будет занимать только небольшую часть дня, то народные собрания должны быть часты — один раз в неделю и даже чаще. Все должно быть организовано для того, чтобы облегчить участие в них: железные дороги и прочие средства передвижения должны быть быстрыми, проезд бесплатным, здания для общественных собраний удобными и роскошными. Весь народ в один и тот же час должен наполнять эти собрания и обсуждать на них все дела — начиная с экономических вопросов и кончая вопросами политическими. Каждый обладает правом инициативы. «Таким образом, — говорит Кабэ, — все способности народа, весь его разум (и какой разум у подобного народа) будет сконцентрирован и использован во всеобщем интересе... Ты понимаешь, что здесь будет существовать действительное общественное мнение, действительный общественный дух, действительная общая воля». Можно спросить, почему же в подобных собраниях не образуются непримиримые партии, противоречивые интересы, не возникает острая политическая борьба. У людей, подобных Кабэ, ответ на этот вопрос прост: потому что коммуна настолько совершенна, что народ просвещенный и понимающий свои интересы, не может голосовать против нее и обнаруживать различие мнений. Мы стоим здесь перед той верой в абсолютную ценность коммуны, о которой мы говорили ранее.

Своеобразный план абсолютного и вселенского социального идеала находим мы у Виктора Консидерана. Это план некоторой вселенской универсальной республики, которую можно сравнить с «республикой советов». Это — эскиз такого порядка вещей, где, как говорит Консидеран, все будет самым лучшим. На возра-

жения, что подобный проект может быть не научным и фантастическим, Консидеран отвечает, что его метод заимствован им из математики, где, чтобы найти неизвестное, предполагают его известным. Консидеран сравнивает свою универсальную коммунистическую республику с порядком, который мы наблюдаем в астрономическом мире, в котором все основано на своеобразной иерархии: спутники движутся вокруг планет, планеты вокруг центрального солнца. Таким образом, нет никаких насильственных пертурбаций, никаких столкновений и никакой борьбы. «Везде единство и множество, порядок, иерархия, гармония, мера».

Прежде всего организуется некоторое центральное мировое правительство, которое будет распоряжаться бесчисленными армиями индустриальных рабочих. Организованы будут огромные предприятия, как-то для заселения горных хребтов, превращения пустынь в земледельческие плантации, постройки путей сообщения, которые должны соединять между собой все столицы мира. Это центральное правительство будет планировать производство, согласует его с потреблением и займется обменом производительных благ. Одним словом, оно будет управлять всеми делами земного шара, оно будет высочайшей регулирующей властью всего человечества. Вокруг этого центрального правительства образуется ряд правительств второй степени, приблизительно тем же самым порядком. Эти правительства будут управлять отдельными частями земного шара и исполнять на них приблизительно те же функции. Затем Консидеран предполагает еще правительства третьей степени, которые объединят ряд государств, затем государства, которые в свою очередь будут состоять из автономно управляемых провинций, департаментов, коммун, «функции которых на всех степенях аналогичны функциям центрального правительства». В каждой части этой, по выражению Консидерана, сферической иерархии, образуются, в качестве верховных органов, различные конгрессы — нечто вроде того, чем в Советской России были Съезды Советов по старой конституции. Конгрессы эти преимущественно занима-

ются вопросами индустриальными, коммерческими и научными. Таким образом, они состояются из представителей разных специальностей и профессий. Решения и постановления этих конгрессов не являются обязательными, как постановления современных парламентов. Это — скорее советы сведущих лиц, консультации. Кроме того, в республиках образуются особые правительства различных степеней, которые будут обладать чисто исполнительными функциями. Таким образом, говорит Консидеран, не будет никакой власти, никаких армий, никакой жандармерии, никакой полиции, не будет больше деспотизма. Не будет больше войн и раздоров, которые составляют характерную черту теперешнего мира. Но, спрашивается, как же может быть достигнут этот абсолютный порядок? Ответ Консидерана типичен для всех коммунистов рациональной школы. Центром всего будет некоторая совершенная ячейка, некоторая совершенная клетка, из которой будет образовываться весь этот грандиозный организм. И основная аксиома такова: организация образцовой коммуны есть фундамент всего социального здания. Вся постройка будет плохой, если основная ячейка будет плохо организована. Если в ней возникнут противоположные интересы, борьба партий, беспорядок — тогда тоже самое повторится и в социальном целом. «Коммуны являются камнями всего здания; администрация — только цемент, который эти камни связывает». «Итак, если ваши камни растресканы, легко поддаются размельчению, неотесаны, лишены формы, то нужно очень много цемента, чтобы построить жилище, которое не было бы неаккуратно и непрочное. Напротив, если ваши камни крепки и хорошо отесаны, ваша постройка легко будет прекрасной и солидной. Нужно, следовательно, прежде всего уметь выбрать, обтесать и приладить камни».

Глава 15

НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ

В последующем изложении будут выдвинуты черты, отличающие «научный» социализм от «утопического», в результате чего будет дан материал для решения вопроса, оправдывается ли название «научности», приписанное социалистической доктрине Маркса и Энгельса. Согласно теме нашей книги, главное внимание будет уделено политическим идеям марксизма в его классическом понимании, то есть до того, как марксизм был различно истолкован его позднейшими западными и восточными эпигонами.

В марксизме был преодолен рационализм социалистов-утопистов, унаследованный ими от естественно-правовых доктрин XVII-XVIII века. В истоках своих марксизм есть продукт эпохи реставрации и порожденного ею историко-эволюционного миропонимания. По происхождению своему марксизм является одним из течений, возникших в среде последователей и учеников германского философа Гегеля, — именно, той группы их, которая носит имя «левых гегельянцев».

Основной чертой марксизма является тяготение к историзму, исторический характер. Антиисторизм вот главный упрек Фейербаху, Бауеру и Штирнеру, который делается Марксом. «Поскольку Фейербах, — говорится в «Немецкой идеологии», — является материалистом, он не имеет дела с историей, поскольку же он занимается историей, он вовсе не материалист. Материализм и история идут у него совершенно различными путями». Впрочем это есть упрек, который следует направить против всей немецкой идеалистической философии, начиная с Канта. «Немцы привыкли соединять со словом «история», «исторический» все что угодно, только не действительность»; «немцы никогда не имели земной основы для истории, не имели никогда ни одного историка». «Гегелевская философия истории, это последний, доведенный до своего чистейшего выражения плод всей этой немецкой историографии, в кото-

рой дело идет не о реальных, даже не о политических интересах, а о чистых мыслях».

Основной пласт марксизма выступает таким образом под историческим знаменем. И несмотря на жесткую оппозицию Гегелю, в историзме Маркса нельзя не вскрыть некоторых основных гегельянских схем. Гегель рассматривал человеческую историю, как прямолинейный процесс последовательного и непрерывного человеческого развития. Эпохи, народы, государства выступают одни за другими в прямом преемстве, как бы вытянутые в одну линию. У Гегеля мы не встретим мысли, что в реальной действительности было несколько параллельных историй человеческих обществ. В них может быть установлена некоторая общность, но во все не по одной прямой. В действительной человеческой истории были перерывы, параллельные возникновения культур, исчезновения их и смерти. Об единой общей истории можно говорить только в эпоху космополитической европейской культуры. Но как ни универсальна европеизация нашей планеты — и она не отрицает индивидуальности некоторых миров, культурных зон. Вот эту-то схему универсальной прямой истории всецело заимствовал у Гегеля Маркс. Только на место Абсолютного Духа, как главного двигателя истории, у Маркса становится развитие производительных сил и экономических отношений. «История, — говорится в «Немецкой идеологии», — есть ничто иное, как последовательная смена отдельных поколений, из которых каждое эксплуатирует переданные ему его предшественниками материалы, капиталы, производительные силы; поэтому оно продолжает, с одной стороны, деятельность своих предшественников при совершенно изменившихся обстоятельствах, а, с другой стороны, — действуя совершенно иным образом, видоизменяет старую обстановку, что спекулятивным образом извращается в том смысле, будто позднейшая история творится в целях прежней истории... Отсюда следует, что это превращение истории во всемирную историю не является каким-то простым абстрактным влиянием «самосознания» мирового духа или какого либо иного

метафизического призрака, а вполне материальным эмпирически констатируемым делом, доказательство которого дает всякий индивид в своем повседневном поведении, в своей «еде» и «питье», в своем одеянии и т. д.».

У Гегеля заимствовал Маркс мысль, что человеческая история есть движение в направлении свободы. Освобождение человека есть последняя цель истории, и исторический процесс имеет характер прогрессивного процесса — эта мысль одинаково близка Марксу так же, как и Гегелю, а с ним вместе всем глашатаям человеческого прогресса прошлого века. В этом смысле марксистская философия стоит в одной линии с Кондорсэ, Тюрго, Гердером, Ог. Контом, как ни велики их расхождения в самом понимании прогресса и в определении, что такое прогресс. У Маркса направление прогрессивного движения истории определяется конечной целью, освобождением человека. Оттого вопрос о будущем обществе для марксизма есть прежде всего исторический вопрос.

«Коммунизм, — говорится в «Немецкой идеологии», — для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом реальное движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения вытекают из имеющихся теперь в действительности предпосылок».

Движение это есть универсальный исторический процесс — всемирная история. Оттого коммунизм космополитичен. На место «локальных индивидуумов» он ставит людей «всемирно-исторических», «универсальных». Коммунизм эмпирически возможен только, как одновременное, происходящее зараз дело господствующих народов, что предполагает универсальное развитие производительных сил и связанных с последними мировых отношений. «Пролетариат может существовать только во всемирно-историческом масштабе, подобно тому как коммунизм может быть активным только в качестве всемирно исторического явления, предполагая всемирно-историческое существование инди-

видов, то есть существование индивидов, непосредственно связанных с всемирной историей».

Государство, как отношение между социальными классами. Мы видели, что под влиянием новейших органических теорий в социальной философии XIX века создалось учение об особых социальных целостностях, в которых, по убеждению органистов, воплощалась истинная и первоначальная реальность социальных явлений. Государствоведы и юристы видели воплощение этих целостностей в государственном организме; для марксизма такой целостностью стал социальный класс. Так выработалась новая теория государства, представляющая собою некоторое сочетание двух, нами уже изложенных теорий — индивидуалистической и органической. Эта новая теория заимствовала у органической гипотезы убеждение, что общественное целое «первое» личности; и, в то же время, она попыталась сочетать это воззрение с древнейшим взглядом на государство, как на более или менее искусственную связь, которая устанавливается между отдельными социальными единицами. Не представляя из себя какой-либо принципиально новой гипотезы, теория эта получила весьма широкое распространение в конце XIX и в начале XX века. Она глубоко запечатлелась и в современных воззрениях на государство, при чем нельзя не заметить, что, будучи сначала чисто политическим и даже партийным лозунгом, она постепенно стала входить в науку и ныне занимает в ней далеко не последнее место. На ней мы еще раз увидим все достоинства и недостатки индивидуалистической и органической теории государства, а потому она, не являясь каким-либо принципиально новым решением вопроса о сущности государства, все же заслуживает научного изучения и анализа.

Наиболее яркое свое воплощение изложенные воззрения нашли в классовой теории государства, развитой и формулированной Марксом, Энгельсом и многочисленными их последователями. Классовая теория государства исходит из знакомого уже нам воззрения на человеческую личность, как на некоторую нереальную

величину, как на продукт абстракции. В этом отношении сторонники теории исторического или экономического материализма являются верными учениками Гегеля и вообще всей органической школы начала XIX века. По мнению Маркса, человек не есть «абстрактное, вне мира прозябающее существо. Человек это — человеческий мир, это — государство, это — общество. Нельзя, как это делает крайний индивидуализм, говорить о человеческой индивидуальности, как о какой-то самостоятельной, независимой, абсолютной единице. Человека «вообще» — вне зависимости от исторической эпохи, от национальности, от класса и т. д. — не существует. Старая, классическая политическая экономия культивировала эту идею абстрактной человеческой личности, отвлеченного человека, человека «вообще», Робинзона, живущего на необитаемом острове и наделенного самой природой неизменными свойствами. Однако, этот «отдельный и изолированный охотник и рыбак, с которого начинают Смит и Рикардо, принадлежат к безвкустным выдумкам XVIII столетия». Истинной предпосылкой экономической — и всякой другой — науки может быть только индивидуум, производящий в определенной исторической форме общественной организации. Чем глубже мы погружаемся в изучение истории, тем более мы убеждаемся, что человеческая личность является частью великого социального целого. Человек, в буквальном смысле этого слова, есть животное общественное, и только в известных социальных условиях он может обособляться от общества, как отдельная изолированная единица. Но не только политическая экономия, также и историческая наука рассматривает общественный процесс развития, как продукт действия отдельных человеческих личностей. «Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные, сознательные цели, и в результате множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — получается история». Подобное распространенное воззрение на историю совершенно не задается вопросом, «каковы

же те силы, которые дали воле людей то или иное направление?» Стоит только поставить этот вопрос, как станет ясным, что истинными причинами исторических событий являются не действия отдельных личностей, хотя бы самых замечательных, но «те побуждения, которые приводят в движение большие массы: целые народы, или целые классы данного народа». С научной точки зрения вся прошедшая история человечества есть не что иное, как «история борьбы классов». Это понятие класса или социальной группы должно заменить в научном понимании истории старую и отжившую идею человеческой личности. Но такая замена должна совершаться и в области политической науки, в которой также господствовала идея человеческой личности. С резким отрицанием относится экономический материализм к той политической философии, которая нравственность, право и государство выводит, «не из действительных общественных отношений... но из атомов или из так называемых простейших элементов общества». Это, как мы видели, метод старого естественного права и ныне имеющий своих сторонников. К числу их принадлежат Дюринг, против которого Энгельс написал одно из известных своих полемических сочинений. Метод Дюринга, именно, и состоит в том, «чтобы разлагать каждую группу объектов познания на их мнимо-простейшие элементы, применять к этим элементам столь же простые, яко бы само собой разумеющиеся аксиомы и затем уже оперировать с добытыми таким образом результатами». Дюринг, совершая этот акт социальной атомизации, считает, что человеческое общество в его простейшем виде состоит, по крайней мере, из двух, совершенно равных по своим свойствам, отвлеченных личностей. Равенство их он считает самоочевидной истиной. Но, по мнению Энгельса, «это не только не аксиома, но и сильное преувеличение. Два человека могут быть прежде всего, даже как таковые, не равны по полу, и этот простой факт тотчас же приводит нас к тому, что простейшие элементы общества, если мы на минуту согласимся на эту детскую штуку, представляют не двое мужчин, но мужчина и жен-

щина, которые образуют семью, простейшую и первичную форму обобществления ради производства». Поэтому нельзя не признать, что учение о политическом атоме сводится в конце концов к оперированию с теми «скудными остатками реального содержания», которым еще владеет оторванная от социальной среды личность. К этому скудному содержанию атомизирующие политики прибавляют собственные нравственные и правовые воззрения, заимствованные ими из окружающей социальной жизни. «Наш идеолог может вернуться и изворачиваться, как ему угодно; но историческая реальность обладает именно таким свойством, что, выброшенная за дверь, влетает обратно в окно. Автор, воображая, что он составляет нравственное и правовое учение для всех миров и всех времен, на самом деле выработал теорию, представляющую собою оторванное от своей реальной почвы, искаженное, словно в вогнутом зеркале, изображение консервативных и революционных течений своего времени».

Изложенные взгляды Энгельса, воспроизводят, как мы видим, те обычные возражения, которые делались представителями органических и исторических теорий XIX столетия против учений о договорной и естественно-правовой природе права и государства. Но сторонники экономического материализма делают только из этой критики новые выводы, вытекающие из их взгляда на историю, как на продукт классовой борьбы. Для них первоначальной социальной реальностью является не государство в его целостности, но те классы, которые входят в состав государства. Государство и есть отношение этих классов. «Государство, — по словам Энгельса, — никоим образом не представляет из себя силы, извне навязанной обществу». Государство не есть также «действительность нравственной идеи», «образ и действительность разума», — как утверждает Гегель. Государство есть продукт общества на известной степени развития; государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимых противоречиях с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А

чтобы эти противоположности, — классы с противоречивыми экономическими интересами, — не пожрали друг друга и общества в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, повидимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, более и более отчуждающая себя от него, есть государство. «Общество создает орган для защиты своих интересов от внутренних и внешних нападений. Этот орган есть государственная власть. Едва возникнув, она старается встать в независимое отношение к обществу и тем более успевает в этом, чем более она является органом одного какого-нибудь класса и чем более она поддерживает господство этого класса. Борьба угнетенного класса против класса угнетающего неизбежно становится прежде всего политической борьбой, борьбой против политического господства угнетателей. Сознание связи этой политической борьбы с ее экономической основой ослабевает, а иногда и пропадает совсем ... У политиков по профессии, у теоретиков государственного права, у юристов, занимающихся гражданским правом, экономические отношения совсем исчезают из виду. Чтобы получить санкцию закона, экономические факты должны в каждом отдельном случае принять вид юридических отношений. При этом приходится, разумеется, считаться со всей системой уже существующего права. Вот почему юридическая форма кажется всем, экономическое содержание — ничем. Государственное и частное право рассматриваются как независимые области, которые имеют свое отдельное независимое развитие и которые должны и могут быть подвергаемы самостоятельной систематической разработке путем последовательного устранения всех внутренних противоречий». Таким образом, в воззрениях Энгельса снова повторяется старый взгляд на государство, как на результат борьбы противоположных социальных элементов. Но, в отличие от древнейших естественно-правовых учений, в качестве борющихся единиц выступают здесь не отдельные люди; арена битвы

не расширяется до «борьбы всех против всех»; действующими лицами общественной драмы выступают более или менее ограниченные своим числом общественные группы. Борьба их не есть физический, но чисто социальный факт, временный и относительный по своему существу, соответствующий не изначальному положению вещей, но только известной стадии социального развития. Расчленение общества на социальные классы есть явление гораздо более относительное, чем расчленение живого вещества на индивидуумы. Каждый новый исторический период порождает новые общественные классы, и настанет, наконец, время, когда вообще сотрутся классовые различия, когда человечество превратится в состояние социально-однородной общественной среды, когда оно образует единое цельное общество, когда, как говорил Маркс, действительный индивидуальный человек превратится в родовое существо и сольет свои личные силы с силами социальными. Поэтому государство не может в системе экономического материализма обладать той степенью необходимости, какой оно обладало в учениях старой политики.

Отношение между социальными группами может существовать только до тех пор, пока существуют самые группы. В процессе исторического развития, идущего по пути уничтожения классовых противоречий, государство не может не «отмирать». В будущем оно совершенно умрет, чтобы уступить место чисто безгосударственному состоянию. Мало того, если даже отвлечься от идеалов будущего, в самой структуре современного общества государство, по взглядам марксистов, не играет той роли, какую оно играло в теории естественного права. При «борьбе всех против всех» государство являлось средством всеобщего спасения. Этот момент почти что отсутствует в историческом материализме. Борьба между классами, по мнению сторонников этой теории, не только не ведет ко всеобщей гибели, но составляет постоянное содержание государственной жизни. По учению естественного права, в случае постоянной борьбы человека с человеком, не-

возможной становится не только социальная жизнь, но и вообще жизнь; но когда социальный класс борется с классом, когда гражданская война свирепствует в государстве, это, как думают марксисты, есть необходимый путь к будущему безгосударственному состоянию. Такой взгляд возможен только при том предположении, что государство не есть какое-либо целое, а оно просто временный агрегат, хаотическая схватка враждебных сил. Государство не есть то замиренное общество, в котором обнаруживается идейная сила порядка; оно является, напротив того, постоянной ареной угнетения и борьбы. В нем отсутствует всякий элемент ценности, — и если Энгельс принужден иногда признать его, то делает он это с видимой неохотой и со злой иронией. Государство со всеми его сложнейшими и обширнейшими функциями просто сводится к тому, что группа более сильных, захватив в силу исторической необходимости власть, ведет постоянную практику насилия, то есть иными словами, ведет скрытую классовую борьбу. Государство строит школы, проводит железные дороги, заботится о жизни граждан, улучшает материальные основы их существования, — но все это на самом деле есть классовая борьба, тем более вредная, что она ведется в замаскированных формах. Если последовательно провести этот взгляд, то придется признать, что в жизни современного государства нет ни одного мероприятия, которое имело бы в виду, не только классовый, но общий интерес. Нет, стало быть, никакой солидарности между классами, нет никакого сотрудничества и взаимности.

Можно сказать, что классовой теории государства наиболее чуждо воззрение, усматривающее в государственном единении какой-либо органический характер, хотя учение о социальной группе, как первоначальной реальности, несомненно создалось под влиянием новейшей органической социологии. Эта сторона теории экономического материализма является, несомненно, ее наиболее слабым местом. Совершенно правильно указывают, что за исключением некоторых крайних деспотий, всякая государственная организация, даже

ведущая классовую политику, является организацией, преследующей также и цели «самостоятельного нейтрального регулирования». Мысль, что государственная власть обладает «по крайней мере частичной независимостью от господствующего класса и может, благодаря этому, принимать меры, противные интересам этого класса» — следует признать просто одной из аксиом государственной науки. Сторонники теории классового государства не видят этой стороны государственной деятельности, как человек, страдающий дальтонизмом, добросовестно не различает некоторых цветов. Ошибки, которые могут произойти от подобного искаженного зрения, по последствиям своим совершенно фатальны. Государство, превращенное в арену открытой классовой борьбы, утрачивает всякое единство организации, превращается в более или менее длительный “*Status belli*” и в состояние постоянного анархического разброда.

Спрашивается теперь, какой же политический строй возникает тогда, когда уничтожатся классы и государство отомрет? Всего менее основательно изображать марксистские представления об этом строе чертами некоего неурегулированного и свободного анархического общества. Марксисты с большой ревностью боролись с анархизмом в первом Интернационале во время столкновений их с Бакуниным. «Возможна ли, ставил вопрос Энгельс в 1872 году, общественная организация без авторитета». И совершенно недвусмысленно отвечал: «Нет, невозможна». «Распоряжение вещами и процессами производства» требует большей организации и большего авторитета, чем буржуазная «анархия производства». Марксизм представляет себе выход из государства, как состояние не меньшей, но большей организованности. Можно, разумеется, такое состояние не называть «государством», но «организованным обществом», однако это чисто терминологический вопрос. Если в таком обществе не уничтожается социальное принуждение, то отчего же это не будет особым типом государства.

От анархизма Бакунина и его сотоварищей марксисты отличались еще тем, что они не верили в немедленное наступление «безгосударственного» состояния, но учили о «переходном периоде» диктатуры пролетариата. Учение это было исчерпывающе развито только в теории и практике русского марксизма, однако же первые его формулировки мы находим в сочинениях Маркса и Энгельса. В этот переходный период, государство не исчезнет, но в нем место старых угнетателей займет пролетариат. Переходный период политически будет диктатурой пролетариата, не лишенной однако некоторых черт демократизма. Другими словами, характерное для утопического социализма стремление сочетать идею диктатуры и идеей демократии всецело переходит и в политическую доктрину марксизма. Вопрос, насколько эти две идеи сочетаемы на практике, выходит из пределов темы, поставленной в этой книге. Во всяком случае и история, и современная политическая действительность не дают достаточных оснований для веры в то, что подобное сочетание возможно.

ВЫВОДЫ

Предшествующее изложение познакомило нас с тем, что мыслило европейское человечество в течение своей истории об образовании тех общественно-политических форм, в которых протекала его жизнь, и как представляло оно различные способы их усовершенствования («общественно-политический идеал», «наилучшее государство» и т.п.).

1. Первое, что бросается в глаза при обозрении названного исторического процесса, это — непрерывающаяся преемственность европейских политических идей, которую можно проследить, начиная с истоков древнегреческой культуры и кончая серединой XIX века (примеры: учение о «смешанной» форме государственного устройства у гераклитиков, неопифагорейцев, Цицерона, средневековых схоластов и, через эпоху Возрождения, у Монтескье и европейских конституционалистов XIX века; идея Платона о правлении «мудрейших» и ее отклики, которые отмечены были нами в тексте на протяжении 25 столетий истории европейской культуры).

2. Вторым бросающимся в глаза фактом является повторение сходных по своей общественно-политической форме, но различных по вкладываемому в нее содержанию, идеальных схем властвования, принимаемых за политический идеал в различные исторические периоды и при совершенно различной общественно-политической обстановке. Это — идеал единовластия и единоначалия (патриархальный «царь-пастырь», богоподобные владыки эллинистического мира, «принцепс» Цицерона, еврейский Мессия, «помазанник Божий» ранней христианской культуры, «папа» и «император»

эпохи феодализма, «вождь» Макиавелли, король «Божьей милостью» вплоть до «вождей» наших дней); идеал многовластия и многоначалия немногих избранных и лучших (пифагорейский отбор, философы Платона, «эллины», призванные к господству над варварами, духовное водительство 12 избранных апостолов и их наследников в виде христианского духовенства, пролетариат, как класс, облеченный особой водительской миссией); идеал народоправства в его суженной форме (древняя демократия, как самоуправление «свободных и равных», не исключая власти над «неравными») и в его новых, расширенных эгалитарных формах, как власти всех и каждого над всеми и каждым.

Этим трем основным идеальным схемам властвования издревле противостоит четвертая — идеал «смешанной» или «умеренной» формы государственного устройства или конституционного государства.

3. Наряду с названными идеальными типами властвования нужно назвать также вечно повторяющееся при различных исторических условиях и в различные исторические эпохи, схемы отношений между отдельной человеческой личностью и человеческим обществом. Первая из них исходит из предположения, что отдельная человеческая личность по своей нравственной и духовной ценности выше ценности общества. Это социальный индивидуализм, истоки которого лежат в учениях греческих софистов, а завершения — в либерализме и анархизме буржуазно-капиталистической культуры; и социальный универсализм («коммунизм», «социализм»), классический образец которого начертан был в идеальном государстве Платона и классическая новейшая формулировка которого дана Марксом. При всем различии конкретного содержания, вкладываемого в названную схему историей, она остается, как отвлеченная схема, одной и той же и служит социальным идеалом в разные эпохи, отчасти перекрещиваясь с формулированными в предшествующем пункте политическими схемами властвования, отчасти же существуя независимо от этих последних.

Этим двум основным идеальным типам социальных отношений соответствует третий, смешанный тип, предпосылкой которого является одинаковая ценность отдельной личности и общества, а социально-политическим заданием — осуществление равновесия между личными и общественными силами, существующими в различных конкретных формах при различных социально-экономических условиях и в различные исторические эпохи.

4. Различные социально-политические идеи, изученные нами в предшествующем изложении, можно разделить на первоначальные и производные. Первоначальными являются большинство тех, которые были порождены древней греческой мыслью. «Вы все найдете в древней истории, говорил Мабли, нет нужды изучать современных писателей, чтобы знакомиться с их глупостями, открывать их ошибки, убеждаться в их самомнении». Некоторое преувеличение, содержащееся в названных словах, не должно закрывать их относительной истины. Новая европейская мысль много заимствовала у древней, однако нельзя отрицать, что ею были самостоятельно открыты некоторые политические идеи, которые с полным правом можно назвать «первоначальными». Она открыла, например, понятие «общества» и «общественных явлений» в их противопоставлении государству, что недостаточно осознавалось древними. Идею личных, «прирожденных» прав человека и гражданина также можно считать преимущественным продуктом новой европейской культуры.

5. Особо отмечено должно быть то развенчание и то обесценение, которым подверглась за последний период человеческой истории идея государства. Мы видели, что она была возведена на степень абсолютной идеи добра Платоном, обоготворена древними, превозглашена «действительностью и нравственной идеей» Гегелем. В настоящее время едва ли найдется много энтузиастов, которым свойственен был бы этот этактический пафос. Для людей «буржуазного» мира государ-

ство есть ныне в лучшем случае «необходимое зло»; для официальной идеологии противоположного лагеря, к которому ныне принадлежит едва ли ни половина человечества, государство есть учреждение, предназначенное к ближайшему отмиранию. Идея государства ныне померкла, — и вместе с тем действительные силы, из которых государство складывается (принудительно урегулированный порядок управления вещами и людьми, государственное хозяйство, финансы, армия, полиция, кадры государственных служащих) безмерно выросли и постоянно растут с каждым десятилетием. Как бы под гипнозом люди не хотят называть «государством» то, что составляет его существо, как реального явления. Широко распространенная ныне политическая идеология создана как бы для того, чтобы завуалировать все растущий рост государственного аппарата и убедить людей в том, что этатизм по существу своему близок к переходу в анархическое безвластие.

6. В области изобретения и реализации новых идей творческая фантазия западно-европейского человечества достигла результатов гораздо более скромных, чем в сфере познания природы и в технических изобретениях. Научный и технический прогресс, достигнутый новой европейской культурой, бесконечно превосходит те крупницы новых социально-политических идей, изобретением которых новый европейский человек опередил древность. Улучшения, достигнутые в области познания политических форм, кажутся совершенно ничтожными по сравнению с продуктами новой науки и техники. В области творчества социально-политических идей мы не наблюдаем никаких чудес, которые можно было бы сравнить с настоящими чудесами новейшей техники.

7. Одной из характерных особенностей западно-европейского политического мышления как древнего, так и нового, нужно считать веру во всеисцеляющую силу политических учреждений. Классическим выражением этой веры нужно считать известные слова Кан-

та: проблема политического устройства разрешима даже для народа дьяволов, так как дело в ней идет не о моральном и духовном усовершенствовании человека, но о создании известного физического механизма, которым люди должны научиться управлять — и проблема хорошего политического строя тем самым разрешена. Классически вера эта выражена была также в доктринах современного социализма. Является вопрос, не дошло ли европейское человечество до кульминационной точки в росте этой веры и не наступил ли момент поворота, который равносителен был бы признанию ценности другого, ныне забытого и многими пренебрегаемого плана усовершенствования человеческой жизни путем усовершенствования отдельного человека, как проблемы первоначальной и самостоятельной.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
-----------------------	---

Часть первая

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ (VI-V В. ДО Р. Х.)

Гл. 1	Культурные, социально-экономические и политические предпосылки	9
Гл. 2	Пифагор и Пифагорейский Союз	16
Гл. 3	Гераклит	25
Гл. 4	Софисты	39
Гл. 5	Платон	56
Гл. 6	Аристотель	87

Часть вторая

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА

Гл. 1	Культурные, социально-экономические и политические предпосылки	111
Гл. 2	Эпикурейцы	114
Гл. 3	Стоики	124

Часть третья

РИМ, КАК НАСЛЕДНИК ГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

(ДОХРИСТИАНСКИЙ ПЕРИОД)

Гл. 1	Культурные, социально-экономические и политические предпосылки	135
Гл. 2	Цицерон	139

Гл. 3	Проникновение чужеродных влияний в греко-римскую политическую мысль. Политические идеи еврейских религиозных книг .	152
-------	---	-----

(ПЕРИОД ХРИСТИАНИЗАЦИИ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ)

Гл. 4	Социально-политические идеи первоначального христианства	161
Гл. 5	Развитие христианских воззрений на государство	171
Гл. 6	Период расцвета христианского богословия	179
Гл. 7	Иоанн Златоуст	183
Гл. 8	Августин	193

Часть четвертая

ЭПОХА ФЕОДАЛИЗМА

Гл. 1	Культурные, экономические и политические предпосылки	207
Гл. 2	Политические идеи на Византийском востоке	211
Гл. 3	Политические идеи на феодальном западе	223
Гл. 4	Политическая мысль после распада империи Карла Великого	232
Гл. 5	Зарождение городской культуры и новые политические идеи	240
Гл. 6	Возрождение аристотелизма. Фома Аквинский	242
Гл. 7	Марсилий Падуанский	249

Часть пятая

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ БУРЖУАЗНО-КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

(ПЕРИОД ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ)

Гл. 1	Культурные, экономические и политические предпосылки	257
Гл. 2	Макиавелли	259

Гл. 3	Томас Мор	276
Гл. 4	Политические идеи эпохи реформации	289
Гл. 5	Политические эпохи великих революций	298
Гл. 6	Гоббс	299
Гл. 7	Локк и истоки либерализма	311
Гл. 8	От либерализма к анархизму	321
Гл. 9	Монтескье	329
Гл. 10	Жан Жак Руссо	342
Гл. 11	Эпоха реставрации и ее политические идеи	362
Гл. 12	Органическая теория государства	365
Гл. 13	Гегель	370
Гл. 14	Революционные движения начала XIX века и новейший социализм	381
Гл. 15	Научный социализм	391
ВЫВОДЫ		403

Printed in U. S. A.
WALDON PRESS,
203 Wooster Street,
New York 12, N. Y.